Pedro Rújula · Javier Ramón Solans (eds.)

EL DESAFÍO DE LA REVOLUCIÓN

REACCIONARIOS, ANTILIBERALES Y CONTRARREVOLUCIONARIOS (SIGLOS XVIII Y XIX)

COMARES HISTORIA

Pedro Rújula
Javier Ramón Solans
(eds.)

EL DESAFÍO DE LA REVOLUCIÓN

Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)

Granada, 2017

COMARES HISTORIA

Director de la colección:
Miguel Ángel del Arco Blanco

ENVÍO DE PROPUESTAS DE PUBLICACIÓN

Las propuestas de publicación han de ser remitidas (en archivo adjunto de Word) a la siguiente dirección electrónica: libreriacomares@comares.com. Antes de aceptar una obra para su edición en la colección «Comares Historia», ésta habrá de ser sometida a una revisión anónima por pares. Los autores conocerán el resultado de la evaluación previa en un plazo no superior a 90 días. Una vez aceptada la obra, Editorial Comares se pondrá en contacto con los autores para iniciar el proceso de edición.

La edición de esta obra ha contado con la colaboración del proyecto «Restauración y monarquía en los orígenes del Mundo Contemporáneo. España y Europa, 1814-1848» (HAR2012-32604) financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

Ilustración de portada:
Nanine Vallain, «La Liberté, 1794», propiedad del Musée du Louvre
depositada en el Musée de la Révolution française, Domaine de Vizille
© Coll. Musée de la Révolution française / Domaine de Vizille

Diseño de cubierta:
Virginia Vílchez Lomas

© Los autores

© Editorial Comares, S.L.

Polígono Juncaril
C/ Baza, parcela 208
18220 • Albolote (Granada)
Tlf.: 958 465 382
http://www.editorialcomares.com • E-mail: libreriacomares@comares.com
https://www.facebook.com/Comares • https://twitter.com/comareseditor

ISBN: 978-84-1380-194-0

Fotocomposición, impresión y encuadernación: COMARES

Sumario

1. Introducción. Paradojas de la reacción. Continuidades, vías muertas y procesos de modernización en el universo reaccionario del xix, *Pedro Rújula y Javier Ramón Solans* 1

MONARQUÍAS BORBÓNICAS EN EL CRESPÚSCULO DEL ANTIGUO RÉGIMEN

2. El desafío de la revolución en España, *Pedro Rújula* 13
3. Restauración y revolución en el Atlántico hispanoamericano, *Ivana Frasquet* 29
4. La realidad es tozuda. Las contradicciones del absolutismo restaurado frente a la cuestión de la Hacienda, *Jean-Philippe Luis* 51
5. Guerra a la revolución. La monarquía borbónica napolitana en 1860, *Silvia Sonetti* . . 67

LA MOVILIZACIÓN: DE LO LOCAL A LO INTERNACIONAL

6. Los voluntarios realistas de Madrid: politización popular y violencia contrarrevolucionaria (1823-1833), *Álvaro París Martín*. 89
7. En torno al pensamiento reaccionario en el País Vasco. El ensueño contrarrevolucionario del herrador José Pablo Ulibarri (1774-1847), *Andoni Artola, Javier Esteban Ochoa de Eribe y Koldo Ulibarri* 107
8. ¿Dar la vida por la contrarrevolución? Voluntarios españoles en defensa del poder temporal de Pío IX en 1850, *Gregorio Alonso* 125
9. «Las causas justas son hermanas»: el internacionalismo contrarrevolucionario, entre tradición e innovación política, *Alexandre Dupont* 141
10. Una guerra de resistencia. La monarquía borbónica tras la revolución (1861-1870), *Carmine Pinto* 159

EL CAMPO DE BATALLA DE LAS IDEAS

11. La historia de los monárquicos: el siglo xvii en el pensamiento político francófono, 1771-1831, *Carolina Armenteros* 187
12. Un antídoto contra el lenguaje de la revolución. El *Nuevo vocabulario filosófico-democrático* de Thjulen como acción contrarrevolucionaria, *Gonzalo Capellán de Miguel* 203

13. La articulación del contradiscurso reaccionario en la publicística doceañista, con especial atención al Marqués de Villapanés, *Fernando Durán López* 221
14. La fiesta del absolutismo: una celebración al cuadrado, *Marie Salgues* 237
15. Propaganda antiliberal y presión reaccionaria: *El restaurador* como vigilante de la ortodoxia ultra (1823), *Gonzalo Butrón Prida* 249
16. Plumas contrarrevolucionarias en Francia durante la III República. El ejemplo de la colección *Brochures populaires sur la révolution française, 1875-1889, Antonio de Francesco* 265

CATOLICISMO Y MODERNIDAD
¿UNA RELACIÓN PARADÓJICA?

17. ¿Una contrarrevolución ilustrada?: Fray Sebastián Sánchez Sobrino y la cara iluminada del pensamiento reaccionario español, *Antonio Calvo Maturana* 283
18. Iglesia, modernidad y modernización en el siglo xix, *Daniele Menozzi* 301
19. Vino viejo en odres nuevos. Las vías de la secularización en la Argentina decimonónica, *Roberto Di Stefano* 319
20. ¿Un catolicismo feminizado? Género y discurso católico en la españa decimonónica, *Raúl Mínguez Blasco* 335

Sobre los autores y autoras 351

1

Introducción
Paradojas de la reacción
Continuidades, vías muertas y procesos de modernización en el universo reaccionario del XIX

Pedro Rújula
Universidad de Zaragoza

Javier Ramón Solans
WWU Münster

Durante mucho tiempo, la explicación de la modernidad ha pasado por estudiar los vectores de cambio que actuaron sobre el Antiguo Régimen transformándolo hasta configurar lo que hoy reconocemos como el mundo contemporáneo. Parece lógico. Para comprender bien lo que había sucedido, era necesario conocer en profundidad los factores y las líneas de acción que sirvieron para infiltrar y destruir el viejo edificio hasta el extremo de permitir la aparición de una sociedad diferente. Por eso las investigaciones han venido prestando atención preferente a cuestiones como la difusión del capitalismo, la expansión de las luces, la implantación del liberalismo, la emergencia de la nación con su corolario de identidades, la extensión de los regímenes constitucionales, los procesos de secularización, la ampliación de la libertad de imprenta, la creación de una cultura burguesa, los fenómenos revolucionarios y la movilización popular al servicio ideas nuevas, la transformación de los ejércitos nacionales, el desarrollo de sistemas electorales,… todas ellas cuestiones centrales en la explicación dinámica de un proceso que, como un tsunami, iba barriendo a su paso el viejo mundo y cubriendo con las aguas el solar sobre el que se iba a levantar la nueva sociedad.

Según este paradigma de cambio, que podemos denominar «paradigma revolucionario», muy impregnado por el teleologismo liberal, los nuevos tiempos iban avanzando de forma lineal y progresiva, dejando atrás restos varados de las viejas estructuras que, como manifestaciones anacrónicas, no deberían tardar en desaparecer. Estas realidades fuera de su tiempo se presentaban como testimonios arqueológicos de una civilización extinta cuya lógica se hallaba anclada en el pasado y carecía de cualquier signo de vida desde el horizonte del presente.

El paradigma revolucionario ha sido dominante y muy persuasivo, de ahí que su influencia no se detuviera en la explicación del hecho revolucionario, sino que incluso llegara más allá de sus fronteras. Tanto es así, que los propios estudios sobre los fenómenos contrarrevolucionarios se ha encuadrado ampliamente dentro de esta estructura

explicativa. En términos generales, el estudio de las fuerzas que se resistieron al cambio se ha visto dominado por dos actitudes. La de quienes asumían la condición de arqueólogos y, seguidamente, procedían a la excavación de un mundo difunto. Y la de aquellos otros que, conscientes de que el difunto se movía, se preguntaban insistentemente sobre las razones de que no estuviera definitivamente muerto tal como exigía el paradigma.

La primera de estas dos corrientes, consideraba la contrarrevolución como un esfuerzo radical por devolver el orden de cosas al momento prerrevolucionario. Concebidos en estos términos, los fenómenos de reacción estaban orientados a revertir los efectos de la revolución restaurando el modelo de sociedad anterior. Confundiendo la retórica con los hechos, el centro de atención se dirigía a estudiar el fenómeno como un esfuerzo desesperado por recomponer el mundo pasado. Esta concepción estática de la contrarrevolución, asumía que los grupos sociales y las ideas del Antiguo Régimen se habían visto desbordados por la revolución, y centraba su atención en la capacidad involucionista que pudiera posibilitar una vuelta al pasado.

Por su parte, la segunda corriente, partía de considerar una longevidad inusual a determinados elementos del Antiguo Régimen, sobre todo populares, que deberían haberse incorporado a las filas del liberalismo. Sin embargo, concentraba su principal atención en explicar las razones de este mal funcionamiento del paradigma revolucionario según el cual las fuerzas populares deberían haberse sumado a la corriente de cambio. La búsqueda de las razones por las que esto no había sido así desembocó en muy distintos lugares, desde los intereses económicos, hasta la manipulación por parte de los sectores privilegiados, pasando por las redes clientelares, el desclasamiento o el control de la iglesia[1].

Ambas corrientes compartían la idea de un proceso lineal de transformación y la convicción de que los fenómenos reaccionarios tenían su referencia en el pasado. En un caso para retornar a él como tradicionalismo. En otro para intentar explicar porqué no se había producido su completa desaparición, ya que no participaban de los elementos sustanciales de la política contemporánea. Pero lo que en ningún caso se contemplaba como una pieza central era su potencial de modernización y su capacidad de respuesta, precisamente porque esta dimensión de la reacción no podía ser encajada en un paradigma donde la contrarrevolución era un fenómeno sin futuro.

Esta observación del pasado a través de una rejilla pautada en la que bastaba con ir encajando las piezas ha servido para comprender mucho mejor los procesos de cambio hacia el mundo contemporáneo que tuvieron lugar en el siglo XIX. Sin embargo, ayudó muy poco a entender la dimensión política de la contrarrevolución, no en relación al pasado, sino en su propio presente y, sobre todo, hacia el futuro. O, lo que es lo mismo, comprenderlos como fenómenos contemporáneos con las mismas posibilidades y la

[1] CANAL, Jordi, «El carlismo en España: interpretaciones, problemas, propuestas», *Trienio*, n.º 49 (2007), pp. 193-215 y 213.

misma legitimidad que cualquier otro para abrirse un hueco en los nuevos tiempos, captar la atención de los ciudadanos y proyectar sobre ellos las expectativas de un proyecto político, social o vital.

Así, aunque algunos presupuestos de este paradigma revolucionario hayan sido revisados subrayando la importante contribución de elementos «tradicionales» a la conformación de las nuevas culturas y prácticas políticas, estos elementos continúan siendo analizados fundamentalmente en clave de persistencia[2]. Para este enfoque historiográfico, su misma presencia sigue resultando incómoda puesto que muestra cómo el triunfo de los ideales de la Revolución no fue tan inevitable como a primera vista pudiera parecer. Y, sin embargo, lejos de aquella resignación que podría presuponerse al condenado a muerte, aquellos movimientos mostraron una gran vitalidad a la hora de hacer frente a la Revolución y combatir por la hegemonía tanto en el terreno de la ideas como en el de las armas durante toda la centuria. El conflicto fue de tal magnitud y afectó a tantos países que algunos autores han llegado a describirlo como una guerra civil europea. No nos parece casual que la aplicación de un concepto como este, que pone de relieve la potente respuesta dada a la Revolución, surgiera desde historiadores que han trabajado de manera preferente la contrarrevolución y que, por lo tanto, conocen mejor su extraordinaria capacidad de resistencia[3].

Para adentrarse en el mundo político de la reacción es necesario romper con el paradigma revolucionario o, por lo menos, desbordarlo aprovechando las contradicciones que contiene. Una de ellas es la que nos proponemos explorar aquí. Se trata de la que hemos denominado *paradoja de la reacción* y que podría formularse de esta manera: Si los fenómenos reaccionarios se caracterizan por su inmovilismo y por estar anclados en el pasado, ¿cómo es posible que experimentaran un proceso de transformación tan profundo e intenso hasta el extremo de ser una de sus principales características en el tránsito al mundo contemporáneo? ¿Cómo dar cuenta de la extraordinaria renovación de los medios empleados para combatir la Revolución y difundir su propia ideología? ¿Por qué tuvieron tanto éxito en diferentes sectores de la población? ¿Cómo explicar que las dos instituciones asociadas al Antiguo Régimen, monarquía e Iglesia católica, superasen con éxito el desafío revolucionario y llegasen a los albores del siglo XX con tal poderosa presencia en la sociedad?

[2] GUERRA, François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas* (Madrid: Mapfre, 1992). Recientemente también se ha destacado la importante contribución católica a la Ilustración y al constitucionalismo ibérico. Véase respectivamente en LEHNER, Ulrich L., *The Catholic Enlightenment. The Forgotten History of a Global Movement* (Oxford: Oxford University Press, 2016) y PORTILLO VALDÉS, José María, *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000), pp. 259-49.

[3] Véase a título de ejemplo, CANAL, Jordi, «Guerra civil y contrarrevolución en la Europa del sur en el siglo XIX: reflexiones a partir del caso español», *Ayer,* n.º 55 (2004), pp. 37-60.

Modernidad y reacción

El primer problema que surge al tratar de plantear modernidad y reacción de manera conjunta es precisamente la posibilidad de definir como modernas las formas de oposición a la Revolución. La modernidad se presenta como un concepto esquivo, no sólo por los diferentes sentidos que tiene y ha tenido a lo largo de la Historia sino también y principalmente por su asociación con una lectura teleológica del tiempo histórico. Con la modernidad el pasado dejaba de tener un carácter referencial y el presente se convertía en un momento transitorio orientado hacia un futuro definido por el progreso[4]. Esta definición convertía en rémoras del pasado a todos aquellos elementos que no participaran del ideal de futuro que orientaba el movimiento de los tiempos históricos. El concepto de modernidad se convertía en un elemento de exclusión de aquellas realidades que no encajaran en su paradigma y, al mismo tiempo, en un imperativo de cambio histórico, lo que debía ser, adquiriendo por tanto una dimensión moral.

Frente al carácter fundamentalmente occidental y secular que adquirió dicho concepto no han sido pocos los autores que, desde diversos campos de las ciencias sociales, han propuesto alternativas que fueran capaces de incorporar otras realidades sociales como «modernidades múltiples», «modernidades alternativas», «modernidad antimoderna», «modernidad religiosa» o «variedades de la modernidad»[5]. Sin embargo, esta declinación del concepto de modernidad está basada en tradiciones científicas muy diversas y en definiciones muy distintas de la/s modernidad/es, lo que dificulta indudablemente el diálogo entre ellas e impide ofrecer una alternativa sólida al paradigma revolucionario. Quizás, más que declinar el concepto de modernidad, deberíamos desestimar su uso, subrayando su incapacidad para estudiar a aquellos sujetos que dicho concepto ha convertido en seres guiados por motivaciones atemporales y primarias, expulsándolos de la lógica de su propio tiempo histórico.

De esta manera, una de nuestras primeras tareas consistirá en romper con la ilusión de la permanencia generada por dicho paradigma y devolver a estos movimientos su

[4] Hans Ulrich Gumbrecht, «A History of the Concept "Modern"», en *Making Sense in Life and Literature* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992), pp. 79-110 y Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993).

[5] Holston, James, «Alternative Modernities: Statecraft and Religious Imagination in the Valley of the Dawn», *American Ethnologist,* vol. 26.2 (1999), pp. 605-631; Hefner, Robert W., «Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism», *Annual Review of Anthropology,* vol. 27 (1998), pp. 83-104; Eisenstadt, Shmuel N., «Multiple Modernities», *Daedalus,* vol. 129 (2000), pp.1-29; Schmidt, Volker H., «Multiple Modernities or Varieties of Modernity?», *Current Sociology*, 54-1 (2006), pp. 77-97; Compagnon, Antoine, *Les antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes* (París; Gallimard, 2005); Obadia, Lionel, «Religion(s) et modernité(s): Anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives», *Socio-Anthropologie* [on line]*,* 17-18 (2006), consultado el 4 de octubre de 2015 en http://socio-anthropologie.revues.org/448; y Séguy, Jean, «Modernité religieuse, religion métaphorique et rationalité», *Archives des sciences sociales des religions*, n.º 67 (1989), pp. 191-210.

propia historicidad. Al hacerlo, observamos cómo aquellos restos del pasado, condenados a la extinción, cobran una vida inusitada toda vez que recuperan la importancia que tuvieron en su propio tiempo. Por muy colosal que fuera el desafío planteado por la Revolución, la respuesta fue de tal magnitud que postergó su triunfo hasta las postrimerías del siglo XIX. Aquí hay una lucha pendiente contra el anacronismo de los hechos consumados, contra el «imperialismo de lo realizado»[6]. Saber cómo terminaron estas luchas no debe llevarnos a dejar de lado cosmovisiones esenciales para la vida de millones de personas por el simple hecho de que, desde la perspectiva del largo plazo, y con la ventaja de conocer el desarrollo de los acontecimientos, no terminaran por ser hegemónicas. Asimismo, pese a la idea de que el cambio revolucionario era irremisible, es necesario señalar la fragilidad y las dificultades con las que se encontró el proyecto revolucionario en toda Europa. Las transformaciones llegadas de la mano de la Revolución estuvieron lejos de ser definitivas y se caracterizaron por la precariedad y por los continuos retrocesos o, dicho en términos menos lineales, continuos fracasos. La libertad, también en el siglo XIX, parafraseando a Mazower, «fue la historia de un triunfo por muy escaso margen y de giros inesperados, no de victorias y avances inevitables»[7].

La Revolución, por lo tanto, no se construyó sobre un solar abandonado y en ruinas, como frecuentemente hemos querido imaginar. En realidad, antes de su llegada, existía ya un viejo edificio habitado por gentes que siguieron necesitando un lugar donde seguir viviendo incluso después de asistir al gran acontecimiento. El hundimiento del edificio no fue total sino que muchas partes permanecieron en pie. Algunas, incluso, fueron reedificadas sobre las viejas paredes maestras y renovadas por completo algunas de las antiguas estancias. Así, lejos de permanecer al margen de las dinámicas de su tiempo, los actores contrarrevolucionarios contribuyeron a dar forma a la nueva sociedad que estaba surgiendo. La Ilustración y la contra-Ilustración, por ejemplo, se retroalimentaron de tal manera que no se puede entender la una sin la otra. Las luces fueron el reflejo de los ataques de sus enemigos que las dotaron de una coherencia y entidad propias. Y viceversa. La obertura revolucionaria no vendría sino a radicalizar, acelerar y consolidar esta dinámica. Sin embargo, la contribución de la contra-Ilustración sobrepasaría esta lógica dialéctica para tener una duradera influencia en los siglos XIX y XX como, por ejemplo, en su potente crítica al individualismo liberal[8].

[6] MILO, Daniel, *Trahir le temps* (París,: Les Belles Lettres, 1991), p. 194.

[7] MAZOWER, Mark, *La Europa negra. Desde la gran guerra hasta la caída del comunismo* (Barcelona: Ediciones B, 2001), p. 12.

[8] MCMAHON, Darrin, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity* (Oxford: Oxford University Press, 2001). y ARTOLA RENEDO, Andoni y LUIS, Jean-Philippe, «Introduction. La contre-révolution dans le processus de sortie de l'Ancien Régime (de 1789 aux années 1830)», *Siècles*, 43 (2016), consultado en linea el 25 de marzo de 2016. en http://siecles.revues.org/3007.

En esta misma línea se impone una revalorización de los procesos de continuidad de fórmulas heredadas del Antiguo Régimen en plena contemporaneidad. Como decía Arno Mayer «Los historiadores […] se han ocupado mucho más de estas fuerzas innovadoras y de la formación de la nueva sociedad que de las fuerzas de la inercia y la resistencia que frenaron la caída del antiguo orden». Y concluye. «se ha dado, pues, una clara tendencia a descuidar o quitar importancia y valor a la resistencia de las fuerzas y de las ideas antiguas y a su genio astuto para asimilar, retrasar, neutralizar y domeñar a la modernización capitalista»[9]. Así, por ejemplo, aunque a nivel institucional desparecieran ciertos cuerpos sociales provenientes del Antiguo Régimen, las lógicas individuales siguieron profundamente marcadas por solidaridades tradicionales como la familia, la amistad o el patronazgo[10].

Tanto los partidarios de la Revolución como los que se opusieron a ella fueron conscientes de que esta lucha se libraba también, y sobre todo, en el terreno de las ideas[11]. Al analizar más de cerca esta lucha observaremos que la forma de defender sus posiciones no distaba tanto de la de los revolucionarios. Aunque con un sentido muy diferente, sus argumentos se trenzaban con mimbres muy parecidos, desde el derecho a la Biblia, pasando por la cultura clásica o la Historia. Cualquier espacio era bueno para difundir sus mensajes: el púlpito, el parlamento, el café, la tertulia o el mercado. Los soportes empleados serían tanto orales como escritos, desde el teatro y la lectura pública hasta ensayos, diccionarios o folletos. Estamos pues ante la creación de una cultura política híbrida que reutilizaría viejos elementos al tiempo que recurría a otros nuevos.

Este es un punto central en la superación del paradigma revolucionario puesto que al ser englobados en el terreno de la reacción se les niega cualquier capacidad de innovación o de desarrollo de nuevos medios para difundir su mensaje y combatir a la Revolución. La idea de que la modernización política vino de la mano de las fuerzas de oposición al sistema del Antiguo Régimen ha terminado por engendrar su contraria, la de que las fuerzas de la reacción permanecieron ajenas al proceso. Sin embargo las cosas no sucedieron así. El espacio de la reacción no sólo se renovó profundamente sino que contribuyó activamente al desarrollo de procesos identificados tradicionalmente con la Revolución como la politización o la creación de identidades nacionales. Así, por ejemplo, el catolicismo contribuyó activamente al despertar político de una parte considerable de la población, especialmente de aquellos que estaban sufriendo los

[9] Mayer, Arno J., *la persistencia del Antiguo Régimen. Europa hasta la Gran Guerra (*Madrid: Alianza Editorial, 1984), p. 15.

[10] Luis, Jean Philippe, «Cuestiones sobre el origen de la modernidad política en España (finales del siglo xviii-1868)», *Jerónimo Zurita. Revista de Historia*, 84 (2009), pp. 247-276.

[11] Rújula, Pedro y Canal, Jordi (coords.), *Guerra de ideas. Política y cultura en la España de la Guerra de la Independencia* (Madrid: Marcial Pons, 2012).

efectos adversos de la modernización[12]. De igual modo, también ha sido minusvalorada la importante contribución contrarrevolucionaria en la configuración de un patriotismo realista en la primera mitad del siglo XIX[13].

El enfrentamiento entre revolucionarios y contrarrevolucionarios alcanzó una intensidad inédita, articulándose en una gran variedad de espacios y de formas. Desde las pequeñas poblaciones rurales a las principales ciudades de cada país, el conflicto penetró en prácticamente todas los aspectos de la vida cotidiana, tales como la forma de vestir, hablar, los símbolos que se ostentaban o los lugares que se frecuentaban. Por ello, para comprender la resistencia a la Revolución es necesario realizar un juego de escalas que sea capaz de ir desde lo local a lo transnacional, desde la cosmovisión de un herrero vasco hasta la creación de redes internacionales en defensa del papado a través de todo el mundo.

El análisis de las dinámicas contrarrevolucionarias no debe llevarnos a dar por coherentes y definidos los grupos políticos. Les hemos atribuido personalidad e intenciones desde sus orígenes. Sin embargo, todo es más difuso, más móvil de lo que creíamos. Sobre todo cuando se están asentado las bases de los sistemas políticos modernos, cuando el campo político está en formación y los actores tantean para establecer sus límites y definir su identidad en el nuevo escenario, momentos que se caracterizan por la indefinición. Tampoco cabe dotar a estos sujetos de una perfecta coherencia ideológica. No existen los tipos puros que desarrollan sistemáticamente y perfectamente una ideología u orientación política. Como señalara José Casanova para el Opus Dei, uno puede ser fundamentalista político-religioso y, sin embargo, estar a favor y contribuir al proceso de modernización económica. En esta misma línea, Urs Altermatt subrayaría la asincronía entre los distintos procesos que conducen a la modernidad al señalar cómo se puede ser moderno en lo económico y conservador o reaccionario en lo político.[14]

En ocasiones, el proceso se produce a la inversa y lo que a primera vista pudiera parecernos contradictorio resultaba ser totalmente coherente en su momento histórico. Así, por ejemplo, la asociación del Ultramontanismo con el fundamentalismo religioso

[12] ALTERMATT, Urs, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. Und 20. Jahrhundert* (Zúrich: Benziger, 1989) y LOTH, Wilfried, «Der Katholizismus –Eine globale Bewegung gegen die Moderne?», en Heiner Ludwig y Wolfgang Schroeder (eds.), *Sozial- und Linkskatholizismus: Erinnerung–Orientierung–Befreiung* (Frankfurt: Knecht, 1990), pp. 11-31.

[13] RÚJULA, Pedro «International War, National War, Civil War: Spain and Counterrevolution (1793-1840)», en SERNA, Pierre, DE FRANCESCO, Antonino y MILLER, Judith A. (eds.), *Republics at War, 1776-1840: Revolutions, Conflicts, and Geopolitics in Europe and the Atlantic World* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2013), pp. 241-259.

[14] CASANOVA, José, « The Opus Dei ethic, the technocrats and the modernization of Spain», *Social Science Information*, vol. 22 (1983), pp. 27-47 y ALTERMATT, Urs, *Katholizismus und Moderne, op.cit*. Algunos años más tarde, Alfonso Botti aplicaría una tesis muy parecida al estudio del nacionalcatolicismo en España. BOTTI, Alfonso, *Cielo y dinero: el nacionalcatolicismo en España (1881-1975)* (Madrid: Alianza, 1992).

nos ha impedido apreciar cómo, por ejemplo, ser partidario de la primacía papal no resultaba incompatible con estar a favor de un sistema liberal o incluso abogar por la separación Iglesia-Estado. También podemos percibir el impacto de simplificaciones y prejuicios historiográficos en el caso de la masonería, el jansenismo o la Ilustración, cuya asociación a través de la teoría del complot con los orígenes de la Revolución ha ocultado cómo dichos grupos también nutrieron las filas de la contrarrevolución.[15]

Asimismo, existe todavía una tendencia a analizar la movilización contrarrevolucionaria en clave de instrumentalización. Los sujetos contrarrevolucionarios aparecen especialmente susceptibles de ser manipulados por parte del clero, olvidando pues que su compromiso se fundamenta en otras razones como, por ejemplo, la importancia de la religión en su visión de la sociedad o el impacto que ciertas reformas liberales tuvieron en su vida cotidiana. Persisten también prejuicios sobre aquellos «rebeldes primitivos» cuya acción política todavía es descrita en términos de irracionalidad y violencia. En definitiva, se niega la capacidad de seducción y persuasión a unos ideales contrarrevolucionarios que, a diferencia de aquellos de carácter más abstracto de la Revolución, recurrían a elementos más cercanos y reconocibles para buena parte de la población como eran, por ejemplo: familia, patria, religión o monarquía.[16]

Finalmente, si bien la religión católica no puede ni debe reducirse al terreno de la contrarrevolución, su estudio presenta interesantes paralelismos con lo aquí esbozado. En primer lugar, cabe recordar que el paradigma de la secularización forma parte de la tesis de la modernización y que, por tanto, la religión ha sido vista como un elemento condenado a la desaparición o a desempeñar un rol insignificante en nuestra sociedad. También se le negó toda capacidad de innovación política o de contribución a procesos considerados como «modernizadores». Al igual que con la contrarrevolución, el estudio del catolicismo en el siglo XIX también se ha visto afectado por los prejuicios que lo situaban en el terreno del fanatismo, la inmovilidad o lo irracional. En definitiva, el catolicismo también forma parte de esta paradoja de la reacción que, tras una inicial sorpresa, nos permite constatar su extraordinaria vitalidad y capacidad de innovación y renovación.

Para ilustrar estas paradojas de la reacción, hemos organizado este libro en cuatro grandes ejes (monarquía, movilización, ideas y catolicismo) que nos permitirían capturar la extraordinaria vitalidad de la oposición a la Revolución. El primer apartado, compuesto por cinco capítulos, nos acerca a la respuesta dada en el ámbito de la monarquía, una

[15] Para las diversas variantes ultramontanas véase Vincent VIAENE, *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pius IX (1831-1859). Catholic Revival, Society and Politics in 19th-Century Europe* (Lovaina: Leuven University Press, 2001). Una prevención contra este tipo de apriorismos la encontramos en el estudio sobre Joseph de Maistre: ARMENTEROS, Carolina, *The French Idea of History: Joseph de Maistre and his heirs, 1794-1854* (Ithaca, Cornell University Press, 2011).

[16] MCMAHON, *op. cit.*, pp. 197-200.

institución que, aunque vinculada con el Antiguo Régimen, supo reinventarse con tal éxito que en los albores de la Primera Guerra Mundial dominaba Europa con las únicas excepciones de las repúblicas francesa, portuguesa y suiza. Pedro Rújula se centra en la reinvención de la monarquía borbónica española en tres coyunturas críticas: 1793, 1808 y 1814. Ivana Frasquet aborda la paradójica contribución de la Europa de la Restauración a la consolidación de la independencia de las repúblicas americanas. Por su parte, Jean-Philippe Luis analiza la renovación de la monarquía desde la perspectiva de la Hacienda. Con el capítulo de Silvia Sonetti cambiamos de área geográfica para observar la crisis de un modelo monárquico en el sur de Italia abatido con la fuerza de las armas por otra monarquía inspirada por un renovado espíritu nacional.

Un segundo foco de atención lo constituirá el extraordinario alcance de la movilización social frente a la Revolución, una movilización que va desde lo local hasta lo transnacional. La reflexión de Álvaro París sobre los voluntarios realistas de Madrid plantea una revisión de las razones que llevaron a la movilización contrarrevolucionaria que permite incorporar las lógicas populares. Andoni Artola se adentra en la particular cosmovisión de un herrador vasco y promotor de una empresa editorial contrarrevolucionaria para ofrecer libros en euskera, lengua considerada como profiláctica contra la Revolución. Desde estos espacios urbanos y rurales, pasamos a una aproximación transnacional con dos tipos de fidelidades que superan los marcos del estado nación, aquella del ultramontanismo, descrita por Gregorio Alonso, y la del legitimismo francés y español, trabajada por Alexandre Dupont. En esta misma línea, Carmine Pinto nos ofrece una interesante panorámica de la recomposición del proyecto duosiciliano tras la unificación, analizando la interacción entre el gobierno borbónico en el exilio, los comités de apoyo en diversas partes de Europa y la articulación a escala local del fenómeno del *brigantaggio*.

El tercer campo de trabajo se vertebra en torno al principal campo de batalla de la lucha entre revolucionarios y contrarrevolucionarios: las ideas. La contribución de Gonzalo Capellán nos acerca precisamente a uno de los intérpretes más lúcidos de la naturaleza de este conflicto, el jesuita sueco y autor de un célebre diccionario contrarrevolucionario, Thjulen. En el disputado terreno de las ideas, la imprenta iba a desempeñar un papel fundamental. Fernando Durán estudia la creación de un aparato publicístico contrarrevolucionario por el marqués de Villapanés en el Cádiz de las Cortes mientras que Gonzalo Butrón nos ofrece la otra cara de la moneda al analizar los efectos de la propaganda antiliberal anti-transaccionista desarrollada por *El Restaurador* en los últimos estertores del Trienio Liberal. Marie Salgues por su parte analiza cómo esta disputa subió a las tablas de los teatros a través del estudio de las representaciones producidas durante el retorno de Fernando VII en 1814. La Historia se convirtió también en un campo de batalla como muestran los dos últimos capítulos de este apartado. Carolina Armenteros destaca el rol tan importante aunque desconocido de la reflexión sobre el siglo XVII entre los historiadores realistas entre 1771 y 1831. Por último, Antonino di Francesco nos acerca al interés de los monárquicos por controlar la memoria de la

Revolución en el contexto de la III República francesa valiéndose de la edición de una colección de folletos de amplia difusión popular.

El cuarto y último apartado se centra en la relación en apariencia paradójica entre catolicismo y modernidad. Al igual que con la monarquía, nos encontramos de nuevo con uno de los bastiones del Antiguo Régimen que superó la crisis revolucionaria y se adaptó a la perfección a la nueva situación. A través del estudio de la figura de fray Sebastián Sánchez Sobrino, Antonio Calvo Maturana nos muestra cómo, aunque parecieran términos antinómicos, Ilustración, catolicismo y contrarrevolución se podían conjugar en un solo proyecto. Daniele Mennozi nos ofrece un complejo y provocador panorama de las relaciones entre catolicismo y modernidad política en el siglo XIX, desde el ultramontanismo hasta el catolicismo liberal. Por su parte, Roberto Di Stefano plantea una revisión del catolicismo como línea de fractura entre liberales y conservadores en América Latina para mostrar una visión más sutil y compleja en la que liberales, galicanos y ultramontanos, articularían tres propuestas diferentes ante el proceso de secularización. Por último, Raúl Mínguez Blasco nos acerca a la paradoja de la creación de espacios de participación de la mujeres en el seno del catolicismo consecuencia de la feminización de sus discursos.

Constatar estas paradojas es el primer paso para disolverlas devolviendo su historicidad a estos procesos. Despojados de estos prejuicios historiográficos no existen verdaderas razones para considerar como paradójica la respuesta activa y dinámica que dieron dichos movimientos al desafío de la Revolución. Poner en cuestión y relativizar el paradigma de la Revolución nos permitirá a su vez demostrar que la victoria revolucionaria no fue tan inevitable como pudiera parecer y que, al mismo tiempo, la resistencia a la Revolución fue resultado de un proceso de readaptación y renovación de una parte de aquellas «inmóviles» estructuras del Antiguo Régimen.

MONARQUÍAS BORBÓNICAS
EN EL CRESPÚSCULO DEL ANTIGUO RÉGIMEN

2

El desafío de la revolución en España*

Pedro Rújula
Universidad de Zaragoza

La Revolución ha sido una realidad no solo histórica, sino también historiográfica. Los contemporáneos de la Revolución la vivieron como algo perfectamente identificable cuyas manifestaciones y consecuencias les eran familiares, tanto que podían señalarlas, secundarlas o, por supuesto, temerlas o rechazarlas. También en el plano de la historia la Revolución ha sido un concepto muy presente. En torno a él han girado buena parte de las interpretaciones que todavía sirven para explicar el proceso que llevó a las sociedades occidentales hasta la contemporaneidad. Su presencia, como fenómeno historiográfico, ha sido tan grande que con frecuencia ha proyectado sombra sobre el resto de los fenómenos que tenían lugar en torno suyo. La Revolución como discurso explicativo ha deslumbrado tanto que ha terminado oscureciendo otras interpretaciones que tal vez merecerían ser revisadas con mayor detenimiento. Es muy importante, para tener un sólida visión de conjunto, mirar con nuevos ojos algunos de los fenómenos que tuvieron lugar al mismo tiempo que la Revolución y que afectaron a la política, a la sociedad o a las ideas en el campo de los que no se sumaron a las filas revolucionarias. Porque una parte importante de la sociedad no participó activamente en el proceso revolucionario y, sin embargo, el hecho de no hacerlo, no les permitió mantenerse al margen de la Revolución. La Revolución fue muy importante en sus vidas, las transformó casi tanto como si la hubieran abrazado, pero sus fuerzas se dirigieron a resistirla y a hacerle frente.

Para recomponer esta posición, la de quienes vieron la Revolución desde el otro lado de la trinchera, es importante plantearse algunas cuestiones que abren la perspectiva del análisis. De un lado, resulta de interés preguntarse sobre el inmovilismo del Antiguo Régimen ante el desafío que suponía la Revolución. ¿Fue verdaderamente tan inerte su posición frente a la Revolución, o debemos también considerar la capacidad

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto «Restauración y monarquía en los orígenes del Mundo Contemporáneo. España y Europa, 1814-1848» (HAR2012-32604) financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

de respuesta de las monarquías? Por otra parte, ¿cabe reevaluar el apoyo popular con el que contaba el Antiguo Régimen? ¿Es tan claro que las clases populares estaban condenadas a sostener la Revolución, o sus vínculos con el orden anterior les convirtieron en un vivero permanente de apoyos? También es importante cuestionarse a cerca de la profundidad que alcanzó el cambio revolucionario en sus primeras etapas. ¿Cuántas veces fue posible revertir los avances revolucionarios y asistir a procesos de restauración del orden anterior? Convendría, además, plantearse la cuestión de la legitimidad. Desde la perspectiva popular, ¿era más legítima la posición de los revolucionarios que la de los defensores del Antiguo Régimen? Y, si no es así, ¿porqué debería triunfar necesariamente una por encima de la otra? Por otro lado, la Monarquía y la Iglesia, dos de las instituciones claves del Antiguo Régimen, ¿fueron definitivamente derrotadas por la Revolución o encontraron un camino para remodelar sus estructuras y adaptarse a los nuevos tiempos conservando gran parte del poder que había estado en sus manos? Y, finalmente, podría ser interesante reconsiderar la concepción unidireccional de la historia. ¿Fue, verdaderamente, el éxito de la Revolución el único final posible de esta historia?

Estas cuestiones que afectan de manera global a todo el ámbito occidental en el que tuvo su campo la Revolución pueden comprobarse muy bien descendiendo sobre el terreno. En las siguientes páginas nos proponemos valorarlas fijando la atención sobre algunos momentos críticos de la historia española en el tránsito del Antiguo Régimen al mundo contemporáneo. El primero de ellos es la Guerra contra la Convención que obligó a la monarquía española a hacer frente de forma decidida y directa a la presencia de la Revolución. El segundo de los casos, que permite atender a la capacidad de respuesta del Antiguo Régimen, es el proceso juntista vivido en la península durante la primavera de 1808. Finalmente, el golpe de estado de Fernando VII en abril de 1814, que ofrece una gran oportunidad para preguntarse sobre la profundidad de las bases sobre las que se apoyaba la monarquía en los albores de la modernidad y sobre su capacidad para mantenerse en el poder.

Monarquías en estado de shock: el momento de la guerra contra la Revolución

La Revolución francesa, necesario es reconocerlo, no coincidió con un gran momento de la monarquía española. Por lo menos no era un gran momento si lo ciframos en términos de poder y prestigio internacionales. La monarquía hispánica acababa de inaugurar reinado de la mano de Carlos IV, que tal vez no era el mejor monarca para hacer frente a la situación[1]. Por otro lado las finanzas de la corona se hallaban en un estado crítico debido al endeudamiento crónico de la hacienda real que cada vez se

[1] Egido, Teófanes, *Carlos IV* (Madrid: Arlanza ediciones, 2001), pp. 57-59.

hacía más acuciante[2]. En esta coyuntura de debilidad política y económica se produjo el estallido revolucionario frente al cual el nuevo monarca tuvo que tomar posición. Consciente de sus limitadas fuerzas, y de la complejidad de la situación, la primera reacción fue de índole defensiva. El cierre de fronteras parecía una solución clásica para ofrecer protección. Evitar el contagio político, preservar la península manteniéndola al margen de la influencia revolucionaria, podía ser una buena solución dentro de los cánones del Antiguo Régimen[3]. Se prohibía así «la admisión en estos reinos de las estampas que representen los acontecimientos de Francia, y se previno a todos los Administradores que, en el reconocimiento de los cargamentos de las embarcaciones de cualquier bandera, procedan con el mayor escrúpulo y reserva, recogiendo cuantas estampas encuentren de dicha clase y todos los impresos y papeles manuscritos que traten o tengan conexión con los citados acontecimientos»[4]. Las fuerzas del altar y del trono podían combinarse muy bien para conseguir este objetivo[5], y contaban con un instrumento adecuado, la Inquisición, para llevarlo a cabo[6]. Nada mejor para permanecer inmutable que mantenerse al margen.

Sin embargo, una de las características de la Revolución era, precisamente, su capacidad para proyectarse sobre el enemigo como amenaza. «Iban por todas partes, afirma Muriel, emisarios de los clubs de París predicando máximas revolucionarias y haciendo uso de toda suerte de sugestiones para pervertir los ánimos de vasallos y fieles obedientes a sus reyes. […] El hecho era que imprimían en todas lenguas papeles incendiarios llamando a los pueblos a alzarse contra sus soberanos, y que con dañada intención, súbditos franceses los extendían por cuantos medios eran posibles»[7]. A medida que la convivencia entre monarquía borbónica y Revolución se hace inviable en Francia, también la voluntad de aislamiento de Carlos IV se revela más difícil de conseguir. El procesamiento de Luis XVI y el final de la monarquía en Francia se proyecta sobre el resto de las monarquías europeas. En España la amenaza dividió las opiniones. El conde de Aranda, que tenía una visión de primera mano sobre lo que estaba sucediendo en Francia, llama a la cautela y desconfía de los resultados de una guerra contra un ejército

[2] Herr, Richard, *La Hacienda real y los cambios rurales en la España de finales del Antiguo Régimen* (Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1991), pp. 114-117.

[3] Vid. Herr, Richard, *España y la Revolución del siglo xviii* (Madrid: Aguilar, 1990), p. 200 y siguientes.

[4] Referencia a la real orden de 18 de septiembre de 1789 que aparece en la *Novisima recopilación de las leyes de España,* Imprenta de La Publicidad, Madrid, 1850, t. III, nota 15 de p. 122.

[5] Domergue, Lucienne, *Le livre en Espagne au temps de la Révolution Française* (Lyon: Presses Universitaires de Lyon), 1984, pp. 23-24.

[6] Sobre la persecución de libros, panfletos, periódicos y otros tipos de impresos por la Inquisición véanse, Martínez de Bujanda, Jesús, *El Índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición española (1551-1819)* (Madrid: B.A.C., 2016), pp. 201-206.

[7] Muriel, Andrés, *Historia de Carlos* IV (Madrid: Atlas, 1959), t. I, p. 72.

nacional, así como de las ventajas que Inglaterra pudiera obtener en América mientras un conflicto de estás características atraía la atención de la monarquía hispánica sobre el continente europeo[8]. Godoy, por su parte, parecía más decidido a asumir la posibilidad de un enfrentamiento. Siguiendo las instrucciones del rey medió para salvar la vida de Luis XVI, pero el fracaso de las gestiones y la ejecución del monarca le llevaron directo a la guerra[9]. No obstante, al amparo de la ofensiva internacional contra Francia, parecía posible imponerse a la joven república francesa. En estas condiciones España se adentró por el camino de la guerra.

El problema era que la monarquía no estaba en condiciones de poner en pie, con recursos propios, un ejército para acometer esta empresa[10]. «¿La España tiene o no en la actualidad Ejército Veterano de Campaña para un empeño semejante?», se preguntaba retóricamente el conde de Aranda, para responder a continuación: «Se puede preferir la positiva del no, porque es opinión común, la de que por si ya no es numerosa la infantería, y aún en su reducido pie está incompleta, y con mucha parte de la efectiva de muy mala calidad». Y, sobre las supuestas cifras que se manejaban sobre los regimientos disponibles, terminaba afirmando categóricamente: «Banderas y poca sustancia. Esta es la verdad»[11]. La Revolución había crecido como adversario, había destruido la monarquía en Francia, y amenazaba con desestabilizar los tronos más allá de las fronteras galas, y eso afectaba de manera muy especial a las monarquías hermanas de España y Nápoles encabezadas por reyes de la dinastía borbónica[12]. ¿Cómo hacer frente al desafío que suponía la Revolución si los viejos sistemas, los viejos recursos, no estaban disponibles? La situación era nueva y la amenaza grande. De manera que la monarquía tuvo la necesidad de improvisar trayendo a su lado nuevas fórmulas que permitieran hacer frente a las circunstancias.

Los testimonios de la época coinciden con los de los principales analistas: la guerra contra la Convención republicana francesa fue una guerra muy popular, la más popular de cuantas se tenía recuerdo en su época[13]. A este objeto resulta muy revelador el *Manifiesto*

[8] Olaechea, Rafael y Ferrer Benimelli, José A., *El conde de Aranda. Mito y realidad de un político aragonés* (Zaragoza: Librería General, 1978), t. II, pp. 88-89 y Hammett, Brian R., *La política española en una época revolucionaria, 1790-1820* (México: Fondo de Cultura Económica, 1985), p. 42.

[9] La Parra, Emilio, *Manuel Godoy. La aventura del* poder (Barcelona: Tusquets, 2002), pp. 104-106.

[10] Segura García, Germán, «Organización, táctica y principales acciones militares del ejército español», en Carmen Iglesias (coord.), *Historia Militar de Espala. Edad Moderna III. Los borbones* (Madrid: Ministerio de Defensa, 2014), p. 141.

[11] «Propuesta de Aranda sobre la neutralidad armada», finales de febrero de 1793, en Ferrer Benimelli, José Antonio, *El Conde de Aranda y el frente aragonés en la guerra contra la Convención (1793-1795)* (Zaragoza: Cuadernos de Filosofía y Letras, 1965), pp. 304-305.

[12] Musi, Aurelio, *Il Regno di Napoli* (Brescia, Morcelliana, 2016), pp. 279-280.

[13] Vid., por ejemplo, Gómez de Arteche, José, *Reinado de Carlos IV* (Madrid: El Progreso Editorial, 1892), t. I, p. 159 o Ossorio y Gallardo, Ángel, *Historia del pensamiento político catalán durante la guerra de España con la República francesa (1793-1795)* (Madrid: Oliva 1913), p. 6.

que presenta la ciudad de Valencia del servicio hecho a S.M. por si y demás pueblos de sus gobernaciones durante la guerra contra Francia, de la gente que ha suministrado para el real servicio sobre prest de esta, donativos y demás con que ha manifestado el distinguido amor que profesa a su soberano[14]. Se trataba de un impreso promovido, como su propio título indica, por la ciudad de Valencia para poner de manifiesto «el ardiente deseo con que los pueblos de su reino se esforzaron a porfía a concurrir al Real Servicio de S. M. en soldados, donativos y demás especies de servicios». El contenido es elocuente sobre el amplio impacto territorial y social que tuvo el conflicto. A través de este memorial se visibiliza tanto la amplitud de estratos en los que se produjo la movilización durante la guerra contra el la Revolución —«nobles, hacendados, particulares, cuerpos, cleros, comunidades, artes, gremios, gobernadores y pueblos»— como la diversidad de fórmulas implementadas —«soldados, voluntarios, quintos o levas; las cantidades, en gratificaciones […]; géneros y efectos»— para materializar este apoyo. En su intento de ofrecer una idea del amplio impacto que tuvo la guerra contra la Revolución sobre el conjunto de la sociedad valenciana concluye afirmando «que su majestad tuvo valencianos diez y siete mil cuatrocientos cincuenta seis en campaña; y cincuenta y cuatro mil prevenidos con orden y utilidad. Que fueron al todo empleados en una y otra clase sobre las armas, setenta y un mil cuatrocientos cincuenta y seis, y se expendieron caudales en suma de diez y ocho millones cuatrocientos veinte y siete mil sesenta y un reales veinte y cinco maravedís vellón»[15]. Y todo ello en un territorio alejado de la frontera de Francia.

La monarquía dejaba a un lado la forma antigua de hacer la guerra, con ejércitos profesionales sostenidos preferentemente por la hacienda real, e inauguraba una nueva fórmula. No era, evidentemente el ejército de la nación, pero si el de la patria. La monarquía emprendió un amplio proceso de movilización social. Y lo hizo excitando una forma nueva de patriotismo: el patriotismo monárquico. Afirma Jean René Aymes que tanto españoles como franceses eran conscientes de que esta «guerra no iba a ser un conflicto a la manera tradicional, cuya evolución o desenlace tuviera que depender de grandes batallas campales». En una dimensión desconocida hasta ese momento la lucha se iba a librar también en el plano de opinión. «Los españoles, continúa, eran conscientes de que debían oponer a la pretensión francesa de exportar la revolución, no solo hombres armados, sino también el baluarte de una opinión pública resuelta y unánime, en lo posible, a fin de que los combatientes se sintieran respaldados»[16].

[14] (Valencia: Oficina de D. Benito Monfort, 1797) [reed. facsímil. Diputació de Valencia, Valencia, 1996].

[15] *Ibidem.* Las citas en pp. 1, 3 y 33.

[16] AYMES, Jean René, *La guerra de España contra la revolución francesa (1793-1795)* (Alicante Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1991), p. 413.

Vincular monarquía e identidad popular, es decir fomentar la identificación entre cuerpo social y estructura político/administrativa de la monarquía, no estaba muy lejos de lo que habían hecho los revolucionarios franceses. La principal diferencia era que ese cuerpo social no nacía de una nación nueva surgida de un episodio revolucionario y de un marco legal nuevo, sino que se inspiraba en el pasado, en una realidad de poder reconocible en la figura del rey y en una imbricación estamental que asignaba a todos los componentes de la sociedad su lugar y su función. Por lo demás, la confianza de hallarse combatiendo entre las filas de un ente colectivo de referencia, abstracto, pero materializado a través de símbolos y discursos, era una solución muy parecida. Ya fuera la Patria o la Nación, la Monarquía o la República, los combatientes de ambos ejércitos habían terminado por asumir que aquella era una guerra que afectaba a sus vidas, que les implicaba individualmente como parte de un cuerpo superior al que pertenecían.

El éxito de la movilización durante la Guerra de la Convención invita a pensar en el desarrollo alcanzado por este patriotismo monárquico que fue alentado en las postrimerías del Antiguo Régimen[17]. Cuando el discurso tradicional considera que la monarquía está esclerotizada y carece de capacidad para adaptarse a nuevas situaciones, nos encontramos con un escenario donde el inmovilismo y la ausencia de respuesta no es la norma. La monarquía ponía a prueba su arraigo en la lucha contra la Revolución. Explotaba su control sobre los vínculos sociales que estrechaban los intereses de individuos y corporaciones, y se aplicaba a la labor de atraerles a su objetivo militar. La guerra contra la Convención demuestra que la monarquía española estaba en condiciones de responder a la Revolución con sus propias armas, incluso que, si de popularidad se trataba, los reyes podían rivalizar con la Revolución por el aprecio del pueblo. Contaban con una larga tradición paternalista, un amplio control de los mecanismos institucionales y jurídicos de la monarquía y con el inestimable apoyo del clero para conseguirlo. Desde la perspectiva de una sociedad movilizada en clave contrarrevolucionaria, la Revolución solo podía traer una inmensidad de males que era necesario evitar.

Capacidad de respuesta del Antiguo Régimen: las juntas de 1808

Otro episodio que invita a reflexionar sobre la capacidad de respuesta del Antiguo Régimen frente al desafío revolucionario es el proceso juntista que tuvo lugar en la primavera de 1808[18]. Cierto que existe una larga tradición, en la política y en la historiografía, que hablaba de la degradación a la que había llegado la monarquía española,

[17] Hemos adelantado algunas ideas en este sentido en Rújula, Pedro, «El nacimiento de un patriotismo monárquico», en Encarna G. Monerris, Ivana Frasqet y Carmen G. Monerris (eds.), *Cuando todo era posible. Liberalismo y antiliberalismo en España e Hispanoamérica (1780-1842)* (Madrid: Silex, 2016), pp. 73-94.

[18] Moliner, Antonio, *Revolución burguesa y movimiento juntero en España* (Lérida: Milenio, 1997), pp. 35-76.

situando la fase crítica en el despotismo ministerial de Godoy. «Se lloraba la España humillada, envilecida, empobrecida, se la comparaba con Francia, no había ni ejército ni confianza, el rey, la reina y el favorito eran cada día más impopulares. […] No existía otro poder que el poder real y este se había corrompido y gangrenado»[19]. Cierto, también, que la interpretación que hizo Napoleón de la situación española participaba de esta idea de decadencia de las élites españolas[20], convencido de que su capacidad de respuesta era tan leve que no podría comprometer sus objetivos de implantar una nueva dinastía elevando a la figura de su hermano José al trono de las Españas. «La nación, a través del Supremo Consejo de Castilla, me pide un rey —decía Napoleón a su hermano José el 10 de mayo tras la abdicación de Carlos IV—. Esta corona es para vos. […] nada más recibir esta carta, dejad la regencia a quien os parezca, el mando de las tropas al mariscal Jourdan y partid con dirección a Bayona»[21].

Sin embargo, la formación de juntas provinciales por toda la península[22], puso en cuestión esta supuesta falta de energía del Antiguo Régimen español en su fase final. Napoleón habían hecho un análisis de la situación partiendo de la idea de que la estructura político/administrativa española era una estructura inerte sobre la que estaba apoyada la corona. A forjar esta idea había contribuido no poco el por entonces embajador francés en España, François de Beauharnais, informando en términos poco reales sobre el estado del país. «La nación española solo confía obtener su salvación de Su Majestad Imperial y se puede asegurar que en todo el reino no hay más que entusiastas amigos de Francia»[23]. De ahí que llegara a considerar que si descabezaba esta estructura, eliminando la figura del rey, no sucedería nada, y podría fácilmente sustituirla por otra sin que los mecanismos dejaran de funcionar como antes. El emperador tenía ciertas prevenciones en cuanto al pueblo al que consideraba cargado de energía. «Tenéis frente a vos, advertía a Murat tras el motín de Aranjuez, un pueblo nuevo. Conserva todo el coraje, y demostrará todo el entusiasmo que poseen los hombres que no han ejercitado las pasiones políticas»[24]. Sin embargo menospreciaba los vínculos que existían entre monarquía y sociedad en la España del Antiguo Régimen, convencido de que estaban

[19] Foy, General, *Histoire de la guerre de la péninsule sous Napoléon* (Paris: Baudouin Frères, 1827), t. III, pp. 283-4.

[20] Grandmaison, Geoffroy de, *Espagne et Napoléon, 1804-1809* (París: Librairie Plon, 1908), 2.ª, t. I, p. 114 y Brégeon, Jean-Joël, *Napoléon et la guerre d'Espagne, 1808-1814* (París: Perrin, 2006), p. 83.

[21] Napoleón a José, Bayona 10 de mayo de 1808. Haegele, Vincent (ed.), *Napoléon & Joseph Bonaparte. Correspondance intégrale 1784*-1818 (Paris: Tallandier, 2007), p. 516.

[22] Artola, Miguel, *Los orígenes de la España contemporánea* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1975), 2.ª, pp. 140-164.

[23] La cita está tomada de Lentz, Thierry, *Savary, le séide de Napoléon* (París: Fayard, 2001).

[24] Carta del Emperador al gran duque de Berg, del 29 de marzo de 1808, en *Correspondance de Napoléon Ier publiée par ordre de l'empereur Napoéon III* (París, Imprimerie Impériale, 1865), t. XVI, p. 531.

separados a causa de «los vicios monstruosos de este gobierno y la anarquía en que se ha instalado la autoridad legal»[25].

Tampoco había medido bien el populismo en el que se había sumergido la monarquía desde el momento en el que la amenaza revolucionaria se había hecho una realidad palpable en la Europa del fin de siglo. Ni mucho menos el impulso que había recibido el vínculo entre monarca y pueblo en la figura de Fernando VII tras la caída de Godoy y su ascenso al trono. Napoleón había actuado movido por una convicción revolucionaria: el Antiguo Régimen estaba agotado y sin recursos; solo necesitaba un golpe decidido para que se hundiera quedando reducido a pedazos. El pueblo, por su parte, nunca se implicaría en defensa de un orden social degradado que no favorecía sus intereses, lo que precipitaría la caída de una monarquía débil y visiblemente postrada. Y esto es lo que intentó llevar a cabo con el destronamiento de los borbones españoles en Bayona.

Pero las cosas no sucedieron tal como Napoleón había previsto. En realidad, la primera parte del plan si que se ajustó bastante a su proyecto. A la demostración de fuerza que realizaron las tropas francesas en desplazamiento sobre la península desde 1807, había seguido una fase de persuasión. La monarquía española, que acababa de cambiar de titular, mostró su extrema fragilidad buscando desesperadamente el apoyo de Napoleón. El emperador era consciente de las atípicas circunstancias en las que Fernando VII había accedido al trono como resultado de un motín popular. Tras aprovechar la enorme necesidad que tenía el nuevo rey de ser reconocido y apoyado, Napoleón, ya con sus tropas ocupando Madrid y diversos puntos estratégicos del país, descabezó la monarquía, trajo a su hermano José desde Nápoles y le situó al frente del trono español. La Forest escribió desde Madrid el 4 de mayo de 1808, el mismo día que salía de la capital el infante don Antonio: «Esta mañana, la única sombra de poder que todavía quedaba ha desaparecido con él. Una multitud de servidores de la corona, que hasta ahora contenía la presencia del infante, se ha apresurado a ponerse a las órdenes de su alteza imperial el Gran duque […]. La mayoría espera el cambio de dinastía»[26]. Hasta ahí todo había salido según los planes previstos y había sido ejecutado con rapidez y precisión.

Sin embargo, cuando desde Madrid comenzaron a enviar las primeras órdenes de las nuevas autoridades a los territorios, las cosas se complicaron. Las noticias de los sucesos del 2 de mayo en Madrid coincidieron en el tiempo con la certeza de que las negociaciones de Bayona habían fracasado y que Fernando VII había sido apartado del trono. «Vino el posta —relata el 5 de mayo el cronista Faustino Casamayor desde Zaragoza— con la desagradable noticia de las desgracias ocurridas en Madrid contra aquellos honrados vecinos sacrificados por la inhumana fiereza del lugarteniente francés Murat». Y solo tres días después añade: «Vino otro posta con la noticia tan inicua del

[25] *Ibidem*, p. 531-2.

[26] Madrid, 4 de mayo de 1808, en GRANDMAISON, Geoffroy de, *Correspondance du comte de La Forest, ambassadeur de France en Espagne, 1808-1813* (París: Alphonse Picard et Fils, 1905), t. I, p. 5.

bando publicado en Madrid por el lugarteniente Murat de haber abdicado Fernando VII la corona de España en el emperador Napoleón, y de haber mandado salir para Francia los reyes Carlos IV y María Luisa y a las demás personas reales llevándolos al Congreso de Bayona, lo que trastornó e hizo una sensación la más grande en los ánimos de todos los habitantes de esta ciudad»[27]. En muy pocos días la tensión se extendió por todo el país y comenzaron a cuestionarse las órdenes firmadas por las autoridades francesas. La reacción no se hizo esperar. En Asturias una junta general proclama que el Principado «no conoce otro soberano que a Fernando VII» y decide «negar la obediencia al gobierno de Madrid, levantar en masa el país y declarar la guerra al opresor de la humanidad»[28]. Situaciones similares tuvieron lugar en otras ciudades del país desde Valladolid a Valencia y desde Sevilla a Zaragoza. Estas juntas creaban un nuevo poder desde abajo, apoyado sobre el territorio, si, pero sobre todo apoyado en un consenso a cerca de la sociedad y el poder preexistentes.

El Napoleón de Bayona fue identificado con un espíritu que todo lo trastornaba. Era el pérfido gobernante que había traicionado a «nuestro rey y toda su familia engañándole para hacerle pasar a Francia bajo la palabra de un eterno armisticio para encadenarles a todos». Sus hombres «han profanado nuestros templos, han insultado nuestra religión, han atacado nuestra mujeres; finalmente han faltado a toda la fe prometida, y no hay derecho alguno que no hubiesen hollado». Era la imagen misma de la Revolución que arrasa las instituciones y destruye la vida de los hombres. De ahí la necesidad extrema de movilizarse en defensa del orden establecido y de los principios que habían regido sus vidas hasta ahí. «Al arma, al arma, Asturianos», llamaba la proclama de la Junta del Principado[29]. «Al arma, Mallorquines, cruxa el parche, Santiago nos precede, la justicia nos acompaña, Fernando nos invoca, y el cielo coronará nuestras empresas», decía la junta gubernativa de Mallorca[30].

Las juntas se identificaron decididamente con la España de la monarquía fernandina. Ambos elementos fueron importantes; monarquía y Fernando VII, se convirtieron en el antídoto contra la Revolución. «La noble Sevilla —recapitulaba una proclama emitida en Córdoba— se ha armado para defender a nuestro Rey el señor Fernando VII contra

[27] Inscripciones de los días 5 y 8 de mayor. Faustino CASAMAYOR, *Zaragoza 1808-1809* (Zaragoza: Editorial Comuniter-Institución «Fernando el Católico», 2008), p. 51.

[28] ÁLVAREZ VALDÉS, Ramón, *Memorias del levantamiento de Asturias en 1808* (Oviedo: Imprenta del Hospicio Provincial, 1889), p. 18.

[29] Asturias, 28 de mayo de 1808. Proclama de la Junta General del Principado dando cuenta de la declaración de guerra a los franceses y llamando a los asturianos a las armas contra el invasor. Reproducida en *Papeles de la Guerra de la Independencia, 2: Asturias: 1808, el llamamiento patriótico a la resistencia; 1810, el año difícil de la segunda invasión* (Asturias: Junta General del Principado de Asturias, 2010), pp. 5-6.

[30] Palma de Mallorca, 30 de mayo de 1808, reproducida en DELGADO, Sabino (sel.), *Guerra de la Independencia. Proclamas bandos y combatientes* (Madrid: Editora Nacional, 1979), p. 59.

los franceses»[31]. El clero vino en su ayuda para sacralizar la relación entre monarquía y patria en defensa del orden de los tiempos trastornado por la Revolución. «La Religión clama —decía una proclama a los españoles—. El amor a la Patria os estimula. Vuestra sangre debe derramarse en vuestra defensa, antes que por la gloria de un conquistador extranjero. Y la lealtad a vuestro legítimo Soberano debe romper ya los injustos diques en que se había reprimido»[32].

Sociológicamente las juntas que invocaban en su constitución el «amor a su patria, a su rey y a su religión»[33] eran un reflejo del poder establecido: nobleza, clero, miembros de los poderes locales y representantes de las instituciones de la monarquía, especialmente militares[34]. «Paradójicamente, afirma Antonio Moliner, el pueblo recurre a las personas de alta condición social (las mismas autoridades del Antiguo Régimen, capitanes generales y magistrados de las audiencias) para que sean sus representantes en las nuevas instituciones creadas, o a los miembros de la nobleza provinciana (militares y clero). Es mínima la representación popular, que será poco a poco desplazada de las juntas donde estaba presente (como en el caso de Mallorca y Valencia)»[35]. Incluso en aquellas juntas donde pudo verse la aparición de componentes de procedencia burguesa que no formaban parte de los estamentos privilegiados anteriores, percibimos un indicio de flexibilidad. El Antiguo Régimen estaba en condiciones de aceptar que, en situaciones excepcionales como aquella, era importante reunir en torno suyo incluso a nuevos componentes sociales que tenían relevancia en la comunidad.

Las juntas fueron, pues, una respuesta del Antiguo Régimen ante el desafío de la Revolución. Es cierto que comportaba una gran dosis de novedad al reconstruir el poder desde las provincias, pero también la situación, con la familia real cautiva y un ejército invasor ocupando los puntos clave del país, lo era. Sin duda se trataba de nuevas formas políticas, pero apoyadas sobre viejas estructuras[36]. La reacción de la primavera de 1808 fue una muestra de flexibilidad de la sociedad española que reaccionó de forma coherente con los viejos conceptos de prestigio social, de autoridad y de representación.

[31] Córdoba 28 de mayo de 1808, en *Demostración de la lealtad española* (Madrid: Repulles, 1808), p. 14.

[32] «Cordoba a los españoles», en *Ibidem*, p. 38.

[33] Palafox a los aragoneses, Zaragoza 15 de junio de 1808, en LAFOZ, Herminio, *Manifiestos y bandos de la Guerra de la Independencia en Aragón. I. Los sitios de Zaragoza (1808-1809)* (Zaragoza: Comuniter, 2005), p. 53.

[34] HOCQUELLET, Richard, *La revolución, la política moderna y el individuo. Miradas sobre el proceso revolucionario en España (1808-1835)* (Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2011), p. 56-59.

[35] MOLINER, Antonio, *Revolución burguesa y movimiento juntero en España* (Lérida: Milenio, 1997), pp. 42-43.

[36] HOCQUELLET, Richard, *Resistencia y revolución durante la Guerra de la Independencia. Del levantamiento patriótico a la soberanía nacional* (Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2008), p. 172.

El peso del pasado: rey, pueblo y viejas estructuras

La Guerra de la Independencia, con la desaparición de los reyes de la escena española, la ocupación francesa y la experiencia constitucional de Cádiz, fue el primer escenario en el que la Revolución se extiende de manera amplia y profunda sobre suelo español. Ideas, instituciones, acciones de gobierno, prácticas políticas,… se desarrollan durante algún tiempo en torno a nuevos principios inspirados por el liberalismo y reflejados en la Constitución de 1812. La Revolución, como decían los publicistas de la reacción, se había apoderado del Estado y había impuesto sus nuevas ideas para dar forma a una sociedad diferente. «Reúnense las Cortes, y el primer paso que nuestros ocultos enemigos proponen en ellas es despojar al Rey de su soberanía, como los franceses […]. ¡Perversos! Los españoles no os perdonaremos jamás esta enorme ofensa. Nosotros sabemos bien a donde condujo a los franceses su *libertad* y su *Soberanía nacional*»[37].

Sin embargo, con la salida de las tropas francesas en 1813, el final de la guerra, el regreso de los exiliados y desplazados y, sobre todo, con la vuelta del rey se iba a plantear la verdadera reválida de la experiencia revolucionaria española. Cuando Fernando VII regresara a España podría hacerlo como rey constitucional, tal como habían previsto las Cortes[38], lo que pondría de manifiesto que el sustrato revolucionario depositado durante los años de la guerra en territorio español había dejado una huella duradera. O podía hacerlo con la intención de recuperar su posición y sus prerrogativas en los mismos términos de 1808, es decir, como monarca del Antiguo Régimen.

Es importante señalar que este dilema no era una simple cuestión de voluntad política. Por lo menos no solo de voluntad política. Era, sobre todo una cuestión de poder, es decir, de disponer de fuerza suficiente para hacer realidad una concepción política u otra. Fernando VII comenzó sus negociaciones de paz con Napoleón en Valençay poco convencido de sus posibilidades. Incluso al negociador, el conde de La Forest, le costó mucho convencerlo para que saliera de su aislamiento y se pusiese en disposición de volver a ocupar el trono de sus mayores[39]. Ofreciéndole la posibilidad de firmar un tratado sin tener la legitimidad para hacerlo, el enviado de Napoleón estaba dando el primer paso para que Fernando VII se planteara desafiar la hegemonía de los liberales gaditanos que, a sus ojos, no eran sino unos revolucionarios que habían establecido la soberanía nacional en detrimento de sus prerrogativas históricas como monarca.

No obstante, el estado de fuerzas en la España que despertaba de la ocupación francesa era incierto. El propio rey desconocía muchas de las cosas que habían sucedido

[37] «Artículo sobre la nulidad del primer acto de las Cortes extraordinarias», *La Atalaya de la Mancha,* 16 de mayo de 1814.

[38] Decreto de la Regencia del 2 de febrero de 1814. *Gaceta de la Regencia de las Españas,* sábado 5 de febrero de 1814, pp. 130-132.

[39] Grandmaison, Geoffroy de, *Correspondance du Comte de La Forest, ambassadeur de France en Espagne, 1808*-1813 (París: Librairire Alphonse Picard et fils, 1813), t. VII, p. 186.

durante sus casi seis años de ausencia[40]. Algunas informaciones más concretas llegaron a medida que se reconstruía en torno suyo el equipo de los hombres de confianza que le habían rodeado en 1808, como el duque de San Carlos, Pedro Macanaz, el canónigo Escoiquiz, el propio José de Palafox,… Pero la verdadera posición política del rey solo podría ser establecida cuando llegara a suelo español. Pocas razones hay para dudar de que Fernando VII ansiaba retornar al trono como monarca absoluto y disfrutar de las mismas condiciones que durante los dos meses escasos en los que había estado en el trono antes de partir para el exilio. Pese a ello, su forma de actuar, no iba a ser abierta ni reconocible.

Lo primero que hizo fue enviar al duque de San Carlos a Madrid a testar el estado de opinión de la capital. Poco después emprendió camino él mismo. Apenas atravesado el río Fluviá, que marcaba la línea de separación del territorio bajo control español, tentó al primero de los militares importantes que encontró en su camino para que pusiera las tropas de su lado, animándole así a incumplir las ordenes expresas de las Cortes. Francisco Copons, el capitán general de Cataluña, se mantuvo del lado de la legalidad para disgusto del monarca y le escoltó en un viaje que debía llevarle a Madrid a jurar la Constitución[41]. Fue en Reus, el día 2 de abril, cuando los planes liberales comenzaron a desbaratarse. El rey decidió aceptar la invitación de visitar Zaragoza y su escenario de ruinas, lo que le permitía desobedecer a las Cortes y demorar el momento de presentarse ante la sede de la soberanía nacional[42]. Allí permaneció, entre misas y visitas, una semana[43], el tiempo suficiente para que otros de sus hombres de confianza (los duques de Osuna y Frías y el conde de Montijo) llegaran desde Madrid a Daroca, donde tuvo lugar la junta en la que quedaría muy perfilada su negativa a jurar la Constitución[44].

Ahora era necesario implementar la decisión. Fernando VII puso a prueba el arraigo de la revolución recabando apoyos para el golpe de estado que consumaría durante su

[40] Escoiquiz, Juan, *Idea sencilla de las razones que motivaron el viaje del rey d. Fernando VII a Bayona en el mes de abril de 1808, dada al público de España y de Europa* (Madrid, Imprenta Real, 1814), p. 93 y Grandmaison, Geoffroy de, *Correspondance du Comte de La Forest, ambassadeur de France en Espagne, 1808-1813* (París: Librairire Alphonse Picard et fils, 1813), t. VII, p. 220.

[41] Copons, Navia y Asprer, Francisco de, *Memorias de los años de 1814 y 1820 al 24, escritas por el teniente general excmo. Señor don Francisco de Copons y Navia* (Madrid: Imprenta y Litografía Militar del Atlas, a cargo de J. Valls, 1859), p. 71.

[42] Palafox, José de, *Memorias* (Zaragoza: Comuniter, 2007), p. 78.

[43] Alcaide Ibieca, Agustín, *Memoria de las fiestas que la inmortal ciudad de Zaragoza celebró en los días seis, siete, ocho, nueve y diez de abril de mil ochocientos catorce : y demás pormenores ocurridos en los mismos con el interesante y feliz motivo de haberse dignado nuestro augusto soberano el señor Don Fernando VII venir en compañía del serenísimo señor Infante Don Carlos, a su regreso de Francia* (Zaragoza: Imprenta de Miedes, [1814]).

[44] [Bayo], *Historia de la vida y reinado de Fernando VII de España* (Madrid: Imprenta de Repullés, 1842), t. II, p. 17.

estancia en la ciudad de Valencia[45]. Para ello necesitó todavía tres semanas. A lo largo de este tiempo buscaría diversos tipos de apoyos. De un lado, el militar. Fue el capitán general de Valencia, el general Elío quien pondría a su disposición las tropas bajo su mando dotando a la voluntad del rey de la fuerza militar necesaria para materializarla. En su primer encuentro le ofreció el bastón de mando que simbolizaba su entrega incondicional a la empresa de la restauración fernandina[46]. De otro lado, el apoyo de la opinión pública. Una amplia campaña de imagen impulsada desde la prensa, con cabeceras como *La Atalaya de la Mancha*, *Lucindo* o *Fernandino*, junto a predicaciones, rumores, poemas, destrucciones simbólicas, etc. fueron transmitiendo a las clases populares la idea de que el rey había regresado con todas las prerrogativas propias de un monarca absoluto y que la persecución de los liberales estaba próxima a comenzar para castigar su traición. Fernando VII buscó también la complicidad internacional. Si había contado desde el principio con el apoyo de Francia[47], no tardaría en confirmar que Inglaterra iba a estar de su parte en el recorte de las atribuciones de la Constitución, ya que la evolución política de Cádiz hacia el liberalismo nunca había sido del gusto de la diplomacia inglesa[48].

Valencia se convirtió en unos días en una ciudad fernandina entregada a la voluntad del monarca[49]. Allí se redactó el decreto del 4 de mayo en el que el rey se negaba a

[45] La interpretación de la restauración fernandina como golpe de estado puede seguirse desde Izquierdo Hernández, Manuel, *Antecedentes y comienzos del reinado de Fernando VII* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1963), p. 761, hasta Artola, Miguel, *La España de Fernando VII* (Madrid: Espasa-Calpe, 1978) [1.ª ed. 1968], p. 543, pasando por Lovett, Gabriel H., *La Guerra de la Independencia y el nacimiento de la España Contemporánea. 2/ La lucha, dentro y fuera del país* (Barcelona: Península, 1975), p. 379, Dufour, Gérard, *La Guerra de la Independencia* (Madrid: Historia 16, 1989), p. 143, Pérez Garzón, Sisinio, *Las Cortes de Cádiz. El nacimiento de la nación liberal (1808-1814)* (Madrid: Síntesis, 2007), p. 399 o de Diego, Emilio, *España, el infierno de Napoleón. 1808-1814, una historia de la Guerra de la Independencia* (Madrid: La Esfera de los Libros, 2008), p. 468.

[46] [Elío, Francisco Javier y Potons y Moxico, Juan], *Discursos que al encontrar a nuestro amado Monarca el Sr. D. Fernando VII y Serenísimo Infante D. Carlos, en el día 15 del corriente Abril, pronunciaron al besar la mano en el sito de la Jaquesa, en Aragón, así el Excmo Sr. D. Francisco Xavier Elío, General en Jefe del segundo exército español, como el jefe interino de su Estado Mayor, el Brigadier D. Juan de Ponus y Moxica* (Valencia, s.e., 1814), pp. 1 y 2.

[47] La Parra, Emilio, «La restauración de Fernando VII en 1814», en *Historia Constitucional,* n.º 15 (2014), p. 216.

[48] Castilla, Alberto, *Wellington y la contrarrevolución en España* (Mérida: Editora Regional de Extremadura, 2012), p. 33, Esdaile, Charles, *La Guerra de la Independencia. Una nueva historia* (Barcelona: Crítica, 2004), p. 555, Cayuela, José Gregorio y Gallego, José Ángel, *La Guerra de la Independencia. Historia bélica, pueblo y nación en España (1808-1814)* (Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2008), p. 512, o Varela Suanzes-Carpegna, Joaquín, *La monaquía doceañista (1810-1837)* (Madrid: Marcial Pons, 2013), p. 194.

[49] Deleito y Piñuela, José, *Fernando VII en Valencia el año 1814. Agasajos de la ciudad, preparativos para un golpe de Estado* (Madrid: Anales de la Junta para la Ampliación de Estudios e investigaciones Científicas, 1911), t. VII.

reconocer la Constitución y todo lo actuado por las Cortes de Cádiz. Es el tristemente célebre: «Declaro que mi Real ánimo es no solamente no jurar ni acceder a dicha constitución ni a decreto alguno de las Cortes generales y extraordinarias y de las ordinarias actualmente abiertas, […] sino el declarar aquella Constitución y tales Decretos nulos de ningún valor ni efecto, ahora ni en tiempo alguno, como si no hubiesen pasado jamás tales actos, y se quitasen de en medio del tiempo»[50]. También allí se recibió el Manifiesto de los Persas, fraguado por algunos diputados realistas que formaban parte de las Cortes, pero que pedían al rey que asumiera de nuevo el poder absoluto[51]. Quedaba, no obstante, neutralizar a los representantes de la soberanía nacional. Eso tendría lugar por la fuerza, la noche del 10 al 11 de mayo, cuando fueron detenidos y encarcelados los principales representantes de las Cortes, así como algunas figuras notables del liberalismo residentes en Madrid[52]. Con los principales liberales encarcelados y las voces constitucionales apagadas, el rey entró triunfal en Madrid el 13 de mayo[53]. Las aclamaciones recibidas en las calles de la capital mientras transitaba hasta el Palacio Real fueron el colofón de un viaje en el que las multitudes habían acogido al rey con entusiasmo y donde los símbolos que predominaban eran los de la monarquía concebida en términos tradicionales. Cuando el pueblo madrileño desenganchó el tiro de la carroza donde viajaba el rey para llevar a sus hombros el carro, solo hacía que repetir un ritual muchas veces interpretado con anterioridad en otras localidades a lo largo del viaje.

El rey no solo estaba convencido, como dirían los publicistas contrarrevolucionarios, de que los liberales eran una élite, influyente, pero muy reducida, sino de que el sentimiento del pueblo estaba íntimamente ligado con la monarquía tradicional. Lo más sorprendente es que esto no solo era una visión parcial mediatizada por el interés del rey y de los suyos, sino que habían conseguido hacerla realidad con aquel golpe triunfante que devolvería el absolutismo a España durante algunos años y a Fernando VII todo el poder.

[50] «Artítulo de oficio», *Gazeta extraordinaria de Madrid,* jueves 12 de mayo de 1814, n.º 70, pp. 519-520.

[51] RÚJULA, Pedro, «Reacción en las Cortes de Cádiz: los orígenes parlamentarios del golpe de mayo de 1814», en Fernando García Sanz, Vittorio Scotti Douglas, Romano Ugolini y José Ramón Urquijo (eds.), *Cadice e oltre: costituzione, nazione e libertà (*Roma: Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, 2015), pp. 257-278.

[52] Véase, a título de ejemplo, los testimonios de QUINTANA, *Memorias del Cádiz de las Cortes* (Cádiz: Publicaciones de la Universidad de Cádiz), 1996, edición de Durán López, Fernando, pp. 143-147 o VILLANUEVA, Joaquín Lorenzo, *Vida literaria* (Londres: Imprenta de Macintosh, 1825), p. 21.

[53] *Manifiesto de todo lo ocurrido en Madrid con motivo del Decreto del Rey de 4 de Mayo* (Cádiz: Nicolás Gómez de Requena, 1814), reimpresión, pp. 3-4.

Conclusión

Por lo visto hasta aquí, tal vez el ocaso del antiguo Régimen fue algo más complejo que la extinción de unas instituciones y un orden social ante el empuje imparable de la Revolución. A través de algunos ejemplos, hemos sido testigos de un patriotismo que mueve a la sociedad a nutrir y sostener las filas del ejército de la monarquía; también hemos visto como un cuerpo social sin rey se reconstruye sobre sus bases tradicionales para formar nuevas estructuras políticas; y, por último, hemos asistido a un golpe de estado absolutista que acaba, de un plumazo, con la toda la enorme experiencia constitucional en Cádiz. En definitiva, demasiada actividad, demasiadas ideas en efervescencia, demasiadas soluciones inéditas como para pensar, sin más, que el Antiguo Régimen había llegado a su final inerte, sin conexión con la sociedad, anclado en viejas fórmulas y entregado a los brazos de la Revolución.

Es indudable que por debajo de todo esto circulaban corrientes de cambio que estaban transformando sustancialmente las bases de la sociedad y la política españolas cuyos efectos no tardarían en dejarse notar, primero en el trienio liberal y, más tarde, en la década de los años 30. Sin embargo, para comprender la dimensión de la empresa liberal que terminaría imponiéndose algunas décadas más atrás, es necesario conocer la proporción y arraigo del antagonista. Solo así podemos hacernos una idea de las dificultades y de la complejidad del proceso abierto e intentar buscar las claves que le permitieron sobreponerse de los fracasos iniciales hasta terminar dueños del aparato del estado y definiendo las reglas de juego de la economía, la política y la sociedad. Y, sin embargo, ni siquiera esto fue el final de las fuerzas hegemónicas del Antiguo Régimen. Porque en este tiempo fueron recomponiendo su figura, adaptándose a las nuevas condiciones, reconfigurando sus filas para integrarse en nuevas formaciones políticas o modificando sus estrategias para defender mejor sus intereses. Así, muchos de ellos, reaccionarios y conservadores, contrarrevolucionarios y antiliberales, siguieron jugando un papel destacado en la sociedad decimonónica, con otros nombres y en otros escenarios pero a la defensa de intereses que, salvando las distancias, no estaban muy alejados de los que les habían movido en los primeros momentos de lucha contra la Revolución.

3

Restauración y revolución en el Atlántico hispanoamericano*

Ivana Frasquet
Universitat de València

De la Restauración europea

La Restauración europea ha sido generalmente interpretada como el triunfo de la contrarrevolución frente a la convulsión que supuso la Revolución francesa. Se trataba de la reacción de las tradicionales fuerzas dominantes del Antiguo Régimen contra las burguesías emergentes y la nueva realidad política, el Estado de derecho. La desaparición de Napoleón Bonaparte se había llevado con él una etapa de veinte años de guerra y revolución, abriéndose paso un período de paz, tranquilidad y felicidad para los Estados europeos. La explicación de esta época como la de la construcción de una nueva legitimidad europea basada en el consenso y en una política de alianzas fue un avance sintomático en su interpretación[1]. En este sentido, la idea del equilibrio de poder fue, durante mucho tiempo, el asunto central que ocupó a los investigadores sobre el período hasta que en los años noventa del siglo xx, Paul W. Schroeder la cuestionó, revitalizando el debate sobre el tema[2]. Según este autor, lo que surgió en la Europa restaurada no fue un equilibrio entre las potencias, sino un sistema hegemónico dominado y contraba-

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación «Liberalismo y Antiliberalismo en España e Hispanoamérica, 1780-1840: Discursos, Actores y Prácticas», HAR2013-42563-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

1 Droz, Jacques, *Europa. Restauración y revolución, 1815-1848* (Madrid: Siglo XXI, 1974). Sauvigny, Bertier de, *La Restauración* (Madrid: Pegaso, 1980). Kissinger, Henry, *A World Restored. Metternich, Castlereagh and the Problems of Peace, 1812-22* (Boston: Houghton Mifflin, 1957).

2 Schroeder, Paul W., «Did the Vienna Settlement Rest on a Balance of Power?», *The American Historical Review*, vol. 97, n.º 3 (1992), pp. 683-706. En el mismo número se encuentran los trabajos de quienes debaten con Schroeder, Enno E. Kraehe, Robert Jervis y Wolf D. Gruner. Véase también los trabajos de H. M. Scott, Charles Ingrao, T. C. W., Blanning y Jack S. Levy sobre la propuesta de P. W. Schroeder en *The International History Review*, vol. 16, n.º 4 (1994), y la respuesta del autor, «Balance of Power and Political Equilibrium: A response», pp. 745-754.

lanceado por Gran Bretaña y Rusia. La existencia del «concierto europeo» y la gran influencia que éste ejerció en la política internacional, no suponía que el poder entre todas las potencias de la pentarquía fuera equiparable. El debate actualizó los estudios sobre la Restauración como momento clave en el proceso de transformación del siglo XIX europeo, mostrando la importancia de otros factores de análisis, más allá de la política y la diplomacia, como fueron los cambios en el territorio en conflicto, la naturaleza de la rivalidad de las potencias, el papel de la guerra y su transformación, la centralidad de las dinámicas revolucionarias y contrarrevolucionarias y el desarrollo del mundo económico y las sociedades industriales[3]. A pesar de ello, este debate quedó circunscrito al planteamiento crítico de Schroeder sobre el equilibrio de poder conseguido en Viena y no incluyó otros análisis que abarcaran una perspectiva cronológica o territorial más allá de 1815 y Europa. En general, los trabajos publicados sobre este período se han centrado en el Congreso de Viena, pero muy pocos han ampliado su objeto de estudio hacia el resto de congresos que mantuvieron las cortes europeas[4]. En este sentido, han sido escasos los estudios sobre los congresos celebrados durante los años veinte como los de Troppau (1820), Laibach (1821) y Verona (1822), precisamente en el inicio de las oleadas revolucionarias liberales y para contrarrestar los efectos de éstas. Por otro lado, si la cronología no ha sido muy amplia, tampoco lo ha sido el ámbito geográfico del análisis, centrándose casi de forma exclusiva en Europa y olvidando el posible impacto de la Restauración en otras latitudes, como la hispanoamericana[5]. Es cierto que se han llevado a cabo algunos estudios puntuales sobre las relaciones internacionales entre

[3] SCOTT, Hamish M., «Paul W. Schroeder's International System: The View from Vienna», *IHR*, vol. 16, n.º 4 (1994), pp. 663-680.

[4] La bibliografía clásica sobre el congreso de Viena es amplísima, editada además, en varios idiomas. Mencionamos aquí las obras más relevantes consultadas: WEBSTER, Charles K., *The foreign policy of Castlereagh, 1815-1822: Britain and the European alliance* (London: Bell, 1947) y *The Congress of Vienna, 1814-1815* (Londres, 1919). KISSINGER, *A World Restored*. NICOLSON, Harold, *The Congress of Vienna; a Study in Allied Unity, 1812-1822* (New York: The Viking Press, 1969). BERTIER DE SAUVIGNY, Guillaume, *La Restauración* (París: Flammarion, 1955). CONTAMINE, Henry, *Diplomatie et diplomates sous la Restauration, 1814-1830* (Paris: Hachette, 1970). ALSOP, S. Mary, *Alegría y escándalo de un congreso. Viena, 1814-1815* (México: FCE, 1986). Algunas obras más recientes son las de ZAMOYSKI, Adam, *Rites of Peace. The Fall of Napoleon and the Congress of Vienna* (London: Harper Perennial, 2008). BEW, John, *Castlereagh. A life* (Oxford: Oxford University Press, 2012). JARRET, Mark, *The Congress of Vienna and its Legacy: War and Great Power Diplomacy after Napoleon* (London: I.B. Tauris, 2014).

[5] Una excepción es el trabajo de NICHOLS Jr., Irby C., *The European Pentarchy and the Congress of Verona, 1822* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971). Y por supuesto parte de las memorias de François R. DE CHATEAUBRIAND, editadas recientemente en castellano bajo el título, *Congreso de Verona. Guerra de España, negociaciones, colonias españolas* (Madrid: Machado libros, 2011). Algunos otros trabajos que sí han incluido referencias a las reuniones de los años veinte son, de nuevo, los clásicos ya citados de NICOLSON, *The Congress of Vienna,* y WEBSTER, *The foreign policy of Castlereagh.*

determinados Estados europeos con Latinoamérica[6], pero se ha elidido la extraordinaria visión global que aporta el estudio conjunto de este proceso en Europa y en su relación con las independencias iberoamericanas. Precisamente por ser un momento en que las relaciones internacionales de los Estados europeos van a cobrar un interés primordial, no se puede obviar la importancia de los cambios sucedidos en la vertiente americana del Atlántico. Si la guerra y la revolución habían desaparecido de suelo europeo, no había sido así en Iberoamérica, al menos en la primera década del siglo XIX. En cambio, en la siguiente, la del veinte, las fuerzas contrarrevolucionarias enfrentarían los proyectos revolucionarios en Europa y plantearían, igualmente, desafíos políticos a la revolución en América.

En cualquier caso, los trabajos que sí han centrado su interés en estas cuestiones pocas veces han incluido un estudio detallado sobre el impacto de la Restauración en Iberoamérica, a pesar de que el asunto de las colonias americanas fue prioritario para la diplomacia británica y estuvo presente en buena parte de las conversaciones y memorandos discutidos en el congreso de Verona en 1822[7]. De este modo, el contexto de los años veinte ha sido poco investigado desde la perspectiva de las nuevas repúblicas americanas como construcción de nuevos estados-nación sobre las bases de un planteamiento liberal y de su posible relación con los procesos revolucionarios del continente europeo. Menos aún se han tenido en cuenta aquellos planteamientos antiliberales y reaccionarios en los que la independencia fue interpretada como la única salida posible para conservar el continente americano alejado de la destrucción de los valores tradicionales que, supuestamente, el liberalismo estaba promoviendo en el viejo continente.

Que el momento era excepcional puede comprobarse en numerosos textos en los que se advierte la percepción de los protagonistas de estar viviendo una época extraordinaria,

[6] Algunos trabajos que sí trataron la cuestión hispanoamericana son: KOSSOK, Manfred, *Historia de la Santa Alianza y la emancipación de América* (México: Ed. Cartago, 1983). BARTLEY, Russell H., *Imperial Russia and the Struggle for Latin American Independence, 1808-1828* (Austin: University of Texas, 1978). WEBSTER, Charles K., *Britain and the Independence of Latin America, 1812-1826. Select Documents from the Foreign Office Archives* (Londres, Oxford University Press, 1938). KAUFMANN, William W., *La política británica y la independencia de América latina, 1804-1828* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1963). SCHMIEDER, Ulrike, *Prusia y el Congreso de Verona. Estudio acerca de la política de la Santa Alianza en la cuestión española* (Madrid: Ed. del Orto, 1998). *La independencia de la América española y la diplomacia alemana*, Introducción, selección y traducción de Karl W. Körner (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Instituto de Historia Argentina Dr. Emilio Ravignani, 1968). Lo más reciente en este sentido, aunque sin centrarse en la Restauración, es el dossier dirigido por BROWN, Matthew y PAQUETTE, Gabriel, «The Persistence of Mutual Influence: Europe and Latin America in the 1820s», *European History Quarterly*, 41 (2011), pp. 387-443.

[7] La cuestión americana durante la Restauración se ha reducido, en muchos casos, al intercambio de cartas sobre la petición de intervención que Fernando VII solicitó a las potencias aliadas tras la ocupación de la Banda Oriental por parte de los portugueses en 1816, pero no a un análisis de la importancia latinoamericana en el nuevo orden internacional, tanto político como económico.

de importantes transformaciones sociales y políticas. Esta percepción está acompañada de la pretensión de universalidad que, después de la experiencia francesa, se impregna en el concepto de revolución, tanto para los que la deseaban como para los que la temían. Los soberanos y gobernantes de la Restauración estaban convencidos de que existía una gran conjura universal para llevar adelante la revolución en todas partes y pensaron contrarrestarla con una gran contrarrevolución[8]. Por ello, la revolución no pudo construirse ni definirse sin la contrarrevolución ni la antirrevolución. Desde la primera, por la reacción de los postulados más tradicionalistas que buscaron, a toda costa, acabar con la revolución y sus efectos, hacerla desaparecer, barrerla de la Historia, «borrarla de en medio del tiempo» —como diría Fernando VII— aunque finalmente no lo consiguieran[9]. Y desde la segunda, por los que, asumiendo la necesidad de un cambio, difirieron de las formas empleadas y de la radicalidad que las acompañaron. Revolución y reacción constituyeron las dos caras de un mismo proceso que, generalmente, ha sido observado exclusivamente desde la perspectiva de la primera pero que necesitamos comprender en relación dialéctica[10].

Para el caso iberoamericano, los procesos de independencia fueron considerados como revoluciones desde la perspectiva de los mitos fundacionales de la nación, atendiendo exclusivamente a la vertiente política —la separación de las monarquías ibéricas— pero obviando y anulando los cambios sociales producidos con la misma. De este modo, el relato de las independencias extendió la idea de que éstas se habían producido, por un destino natural y teleológico, tras la lucha de las naciones preexistentes contra el enemigo exterior. De ahí que lo que quedó en el relato historiográfico fue que se produjo una independencia, pero no una revolución.

En este sentido, la formación de las nuevas repúblicas iberoamericanas, la mayoría de ellas en los años veinte del Ochocientos, debe ser comprendida no sólo como la independencia sino como la génesis del Estado liberal y contextualizada dentro del ámbito cronológico de la Restauración europea y en una dinámica de revolución/reacción y de tensión entre el liberalismo y el antiliberalismo que prácticamente recorrería el

[8] Fontana, Josep, *De en medio del tiempo. La segunda restauración española, 1823-1834* (Barcelona: Crítica, 2006), p. 14.

[9] Fue el publicista y fraile Rafael de Vélez, uno de los principales defensores del absolutismo, el que se lamentó de que dicha expresión del Decreto de 4 de mayo fuera «un imposible». Vélez, Rafael de, *Apología del Altar y del Trono o Historia de las reformas hechas en España en tiempos de las llamadas Cortes, e impugnación de algunas doctrinas publicadas en la Constitución, diarios y otros escritos contra la religión y el Estado*, tomo II (Apología del Trono) (Madrid: Imprenta de Cano, 1818), p. 60. Agradezco a Josep Escrig haberme facilitado la localización concreta de esta cita.

[10] García Monerris, Encarna y García Monerris, Carmen, «Palabras en guerra. La experiencia revolucionaria y el lenguaje de la reacción», *Pasado y Memoria. Revista de Historia contemporánea*, 10 (2011), pp. 139-162. Mayer, Arno J., *Las furias. Violencia y terror en las revoluciones francesa y rusa* (Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014). Starobinski, Jean, *Acción y reacción. Vida y aventuras de una pareja* (México: FCE, 2001), pp. 353-388.

resto del siglo XIX. La amenaza de intervención de la Santa Alianza pudo ser utilizada para acelerar las independencias y optar por una separación jurídica y política de las monarquías española y portuguesa. Así, la identificación de la reacción con la monarquía no dejó otra salida que la república como forma de gobierno para quedar a salvo de los absolutismos europeos. La separación política, es decir la independencia, era necesaria para llevar a cabo la construcción del Estado, es decir, la revolución. Es más, la propia crítica de aquellos sectores antiliberales y/o reaccionarios que se opusieron a las nuevas transformaciones demuestra que éstas fueron más rupturistas de lo que se proponen algunas lecturas del primer liberalismo en exceso continuistas —y por ello negacionistas de su carácter revolucionario— con el pasado inmediatamente anterior.

Todas estas cuestiones no pueden explicarse sin tener en cuenta la tensión entre la revolución y la reacción a lo largo del siglo XIX. Es evidente que hubo continuidades —no es un debate en el que entrar ahora— pero lo cierto es que si existió la reacción, es porque, seguro, se produjo la revolución. Ambas formaron parte de un mismo proceso y deben ser comprendidas en toda su complejidad y matices, pues no fueron simplemente contrapuestas, sino que los reaccionarios incorporaron parte del discurso y práctica de los liberales. No pudieron mantenerse al margen de los nuevos lenguajes, medios y campos de actuación que estaban utilizando sus contrarios. El rechazo del presente les llevó formular propuestas nuevas y originales que no necesariamente tenían que implicar el retorno a un Antiguo Régimen con el que, por lo demás, tampoco se sentían cómodos[11]. Si la revolución había desafiado ese mundo antiguo, ahora era la reacción la que se reinventaba a sí misma para ofrecer una alternativa «moderna» a los postulados revolucionarios. Es en el contexto de estas idas y venidas, avances y retrocesos, liberalismo y antiliberalismo, revolución y reacción que debemos situar el estudio de los procesos de independencia iberoamericanos y vincularlo, necesariamente, a una dinámica histórica global que abarcó, al menos, al conjunto de América y de Europa.

UN FANTASMA DE ANSIEDAD RECORRE EUROPA

Cuando los liberales españoles se levantaron en enero de 1820 con la intención de restaurar la Constitución de 1812 y los principios representativos que ésta encarnaba, no podían imaginar el impacto que los acontecimientos sucesivos iban a tener en el resto de Europa y de América. Lo que parecía una revuelta local, cuyas dimensiones

[11] Sobre la modernidad de los antimodernos pueden consultarse algunos trabajos como COMPAGNON, Antoine, *Los antimodernos* (Barcelona: Acantilado, 2007); LÓPEZ ALÓS, Javier, *Entre el trono y el escaño. El pensamiento reaccionario español frente a la Revolución liberal (1808-1823)* (Madrid: Congreso de los Diputados, 2011). Un reciente trabajo que compila investigaciones en este campo de la reacción en América es el de ÁLVAREZ, Izaskun y SÁNCHEZ, Julio (coords.), *Visiones y revisiones de la independencia americana. Realismo/pensamiento conservador: ¿una identificación equivocada?* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2014).

no excedían del territorio peninsular español, acabó convirtiéndose en el objeto de preocupación más acuciante de los gabinetes europeos durante los años siguientes. Los despachos y memorandos enviados y recibidos durante aquellos momentos entre los gobiernos y cortes europeas y sus representantes en España y el resto de potencias aliadas muestran el nivel de ansiedad que la situación española generó[12]. Ya en abril de 1820, pocas semanas después de que triunfara el levantamiento liberal en la Península, el duque de Wellington advertía que una intervención armada en España no era conveniente ni recomendable por las circunstancias del momento y las características del país. Pero además, y sobre todo, porque los acontecimientos que habían provocado la inmediata reacción del emperador ruso a favor de la intervención, habían evolucionado de forma que dificultaban mucho la justificación de la misma. Primero, porque el rey de España había jurado la Constitución de forma voluntaria y, segundo, porque no había solicitado la asistencia de ninguna potencia europea frente al levantamiento armado[13]. A pesar de ello, la diplomacia rusa se puso en marcha para conseguir que los aliados trataran el tema en la próxima reunión que se debía celebrar en París y discutieran las medidas a adoptar en los siguientes supuestos: 1) en caso de que el gobierno de Fernando VII no pudiera suprimir la revuelta; 2) si el rey solicitaba espontáneamente el apoyo de los aliados, y 3) si la insurrección se prolongaba[14]. Sin embargo, la postura británica ante las propuestas rusas siempre fue de contención, de esperar a los acontecimientos para no comprometer su posición ni con el gobierno español, ni con el rey, ni con los territorios americanos.

Así, los británicos se vieron entre la necesidad de proteger al monarca español, miembro de la alianza europea, pero evitando que su ayuda pudiera entenderse como un apoyo a la contrarrevolución, y el deber moral de defender los principios representativos que comenzaban a asentarse en algunos territorios europeos. Al fin y al cabo, como el propio Castlereagh recordaba en un memorando a sus representantes en las cortes europeas, la alianza nunca estuvo destinada a ser una unión para gobernar el mundo ni a intervenir en la política interna de los estados[15]. Ello justificaba la postura

[12] «The events which have occurred in Spain have, as might be expected, excited in proportion as they have developed themselves, the utmost anxiety throughout Europe», escribiría el ministro de asuntos exteriores británico, Castlereagh, en mayo de 1820. National Archives. Foreign Office. Exp. 72/241, ff. 199-248v.ª

[13] *Memorandum*. April 16th 1820. National Archives. Foreign Office, Exp. 72/241, ff. 53-62v.ª Fernando VII juraría la Constitución el 7 de marzo de 1820 y las nuevas Cortes iniciarían sus sesiones el 9 de julio de ese mismo año.

[14] La circular rusa al resto de cortes europeas data de 20 de abril de 1820, y a pesar de la insistencia en reclamar los principios de la Santa Alianza frente a la revolución española, ni Gran Bretaña, ni el resto de potencias europeas estuvieron de acuerdo con los planes rusos. SCHMIEDER, *Prusia y el Congreso de Verona*, p. 34.

[15] Y recordaba que el objeto de la alianza había sido terminar con el dominio militar de Francia, establecer la paz y evitar el retorno de los Bonaparte al trono. *Memorandum*. May 1820. National Archives.

de no intervención de los aliados en los asuntos propios de los demás, sustentada también en que todavía no se había establecido en España una autoridad central con la que entrar en conversaciones. Además, la evolución de los acontecimientos remitía a que un sistema representativo iba a ser implantado en España con la próxima reunión de las Cortes convocada ya por la Junta provisional[16]. Era ciertamente difícil para el gabinete británico justificar una intervención militar para derrocar el intento de establecer los principios democráticos y representativos que decían defender en la alianza. Aunque estos principios estuvieran contenidos en una Constitución poco deseable y con necesidad de reformas, como era la Constitución de 1812. Para los británicos, ésta era un ejemplo peligroso a los intereses de la nación por su «naturaleza republicana» y antimonárquica[17]. A pesar de ello, Gran Bretaña se defendía de las insinuaciones rusas de permitir la revolución española —cuando ésta comprendía los mismos principios que la francesa— con la afirmación de que era el carácter militar del poder revolucionario francés contra lo que se había combatido y no contra los principios democráticos esparcidos por Europa[18].

Por otro lado, estaba la cuestión lusa. ¿Cómo intervenir militarmente en la Península Ibérica sin faltar a los tratados establecidos con Portugal? A menos que ésta se viera también amenazada por las revueltas españolas, no había motivo alguno para iniciar una guerra. Y eso que a la altura de mayo de 1820, cuando se envió el memorando, todavía no había estallado la revolución liberal de Oporto, lo haría en agosto. ¿Sería posible enfrentarse armadamente a los liberales portugueses o españoles que defendían un Estado representativo? ¿Y cómo conjugar eso con el papel de mediadora entre los monarcas y sus territorios ultramarinos? Si en la cuestión colonial se había mantenido la más estricta neutralidad y el principio de no intervención, ¿cómo se justificaría

---

Foreign Office. Exp. 72/241, ff. 199-248v.ª Este memorando de Castlereagh es conocido en la historiografía como «State Paper» y fue enviado a lord Rose (representante británico en Prusia), lord Cathcart (representante británico en Rusia) y lord Stewart (representante británico en Viena). Véase al respecto también SCHMIEDER, *op. cit.*, p. 35.

[16] BULDAIN JACA, Blanca E., *Régimen político y preparación de Cortes en 1820* (Madrid: Congreso de los Diputados, 1988). FRASQUET, Ivana, «'Ciudadanos ya tenéis Cortes'. La convocatoria de 1820 y la representación americana», en RODRÍGUEZ O., Jaime E. (coord.), *Las nuevas naciones España y México, 1800-1850* (Madrid: Fundación Mapfre, 2008), pp. 145-167.

[17] Al respecto Castlereagh escribiría: «We may all agree that nothing can be more unlike a monarchical government, or less suited to the wants and true interests of the Spanish nation, than the Constitution of the year 1812». *Memorandum*. May 1820. National Archives. Foreign Office. Exp. 72/241, ff. 199-248v.ª

[18] Refiriéndose a la alianza decía: (…) «It further designated the revolutionary power, which had convulsed France and desolated Europe, as an object of its constant solicitude; but it was the revolutionary power more particularly in its military character actual and existent within France against which it intended to take precautions, rather than against the democratic principles, then, as now, but too generally spread throughout Europe» (…) *Memorandum*. May 1820. National Archives. Foreign Office. Exp. 72/241, ff. 199-248v.ª

ahora emplear la fuerza contra España? Finalmente, la propuesta rusa no prosperó y, por distintas razones, los aliados decidieron no intervenir en los asuntos españoles y mantenerse a la expectativa de los acontecimientos.

El estallido de la revolución española supuso que las cortes europeas se ocuparan de la cuestión en una doble vertiente: la europea y la americana. Y es que el tema americano estuvo siempre ligado a la cuestión española durante las discusiones en Verona, como lo reconocía el jefe de gobierno francés, Villèle, en una nota a Chateaubriand, uno de los miembros de su legación en Verona y futuro ministro de asuntos exteriores, del 28 de noviembre de 1822: «Las Cortes han enviado a un tal Pereira para reconocer la independencia de sus colonias (…) temo que el Congreso haya errado al no ligar esta cuestión a la de España, le ha hecho un favor a Inglaterra y a los revolucionarios españoles»[19]. Respecto a España, la postura británica había quedado clara desde el inicio: solicitud de protección y seguridad para la familia real, observancia de los acuerdos con Portugal y una rígida abstinencia de cualquier interferencia en los asuntos internos del país.

Sin embargo, la rama americana del asunto, comportaba una naturaleza más seria. En unas instrucciones dirigidas al marqués de Londonderry (lord Castlereagh), en agosto de 1822 poco antes de su fallecimiento, el gabinete británico establecía las bases sobre las que debía abordarse la cuestión americana, definida en términos de tiempo y no de principios. Es decir, dependiendo de la evolución que tomaran los acontecimientos en Sudamérica, la posición británica debería variar[20]. Por un lado, estaba claro que respecto a los territorios donde se mantenía la contienda —entre los ejércitos insurgentes y las armas del rey—, no cabía ninguna posibilidad de reconocimiento. Al igual que en aquellos en los que el gobierno español intentaba conseguir una salida pactada, era obvio que se debía esperar al resultado de la negociación. El problema se planteaba con los territorios en los que se había conseguido instalar un gobierno local fruto del triunfo de las armas independentistas. En este caso, el enviado británico debía llamar la atención sobre las relaciones comerciales entre Gran Bretaña y las provincias sudamericanas que por tanto tiempo se habían mantenido y que ahora, a la espera del resultado de la posición aliada, se veían bloqueadas.

Era ésta, pues, una cuestión fundamental para el gabinete británico y muy delicada, pues no podía reconocer *de iure* a los gobiernos sudamericanos sin faltar a los principios de la alianza, ni permitir la pérdida del comercio atlántico con éstos. Si bien es cierto que, de momento, existía un reconocimiento de facto, no declarado, ¿cuánto podía este subsistir sin incluir a los agentes diplomáticos y un reconocimiento formal? Parece ser que la estrategia británica empleada desde —al menos— 1811 de esperar a que los

[19] Chateaubriand, *Congreso de Verona*, p. 98. Se refiere a las Cortes españolas y al Congreso de Verona.

[20] Instructions for the Marquis of Londonderry, August 8, 1822. National Archives. Foreign Office. Exp. FO 139/49, ff. 1-19v.ª

acontecimientos siguieran su curso y ganar tiempo para no comprometer sus intereses con España, finalmente iba a dar sus frutos, pues como indicaban las instrucciones a lord Castlereagh, era una cuestión de tiempo que a la altura de agosto de 1822 la situación se resolviera por sí misma de forma favorable a las nuevas repúblicas americanas. A ello había ayudado, sin duda, la postura ambigua de la Santa Alianza que nunca dio el paso hacia la intervención armada en América ni tampoco hacia el reconocimiento de los nuevos gobiernos. La política exterior británica se enfocó hacia los intereses comerciales y ultramarinos a partir de ese verano de 1822 con la entrada en el gabinete de George Canning que nunca aceptó reunir a las potencias europeas para aclarar el asunto de las colonias, tal y como Fernando VII solicitó después de su restauración en el trono en 1823[21]. El duque de Wellington, representante británico en Verona, envió un memorando el 24 de noviembre de 1822 a las potencias en el que comunicaba el reconocimiento de hecho de los gobiernos formados en las colonias con la excusa de que la relajación de la autoridad española en las costas había hecho florecer la piratería y era preciso tratar con ellos para evitarla. El documento fue interpretado por Francia como una amenaza velada para que evitara la guerra contra España si no quería que Gran Bretaña reconociera completamente las independencias americanas, lo que hubiera otorgado la exclusividad del comercio colonial a esta última en detrimento de una muy necesitada hacienda francesa[22].

Al respecto, Francia respondió a través de Chateaubriand quien, en una nota verbal, planteaba sus ideas acerca de la legitimidad de las monarquías europeas y desvelaba sus planes sobre el futuro de las colonias americanas. Para el diplomático francés no se podía reconocer «un orden político virtualmente enemigo del orden que rige Europa», refiriéndose a las repúblicas proclamadas en América. El tema del comercio americano era de gran importancia para los gabinetes europeos que debían adoptar una medida común en este asunto, una negociación basada en «principios de reciprocidad generosa y perfecta igualdad». Según Chateaubriand no era del todo imposible «conciliar los derechos de legitimidad y las necesidades de la política en pro del bien común de los gobiernos». La solución pasaba por fomentar «la creación de nuevas monarquías borbónicas y constitucionales en América»[23]. A pesar de ello, el enviado francés nunca consideró prioritaria la cuestión americana, su obsesión era conseguir que Francia volviera a alcanzar el estatus de potencia hegemónica que había disfrutado anteriormente al tiempo que salvar la monarquía borbónica y eso sólo era posible provocando una guerra victoriosa con España. En su planteamiento subyacía el miedo al contagio de

[21] KÖRNER, *La independencia de la América española,* p. 48.

[22] Memorandum del Sr. Duque de Wellington sobre las piraterías en relación con las colonias españolas. Reproducido en CHATEAUBRIAND, *Congreso de Verona*, pp. 67-68.

[23] Nota verbal en respuesta al memorándum sobre las colonias españolas en América. CHATEAUBRIAND, *op. cit.*, pp. 68-69.

las ideas subversivas del otro lado de los Pirineos, la monarquía legítima moriría por falta de éxitos militares, la guerra de España —como él la llamaba— era necesaria para salvarla: «se trataba de ser o no ser»[24]. Por su parte, si Austria y Prusia habían apoyado el papel mediador de Gran Bretaña en la década anterior como una posible «solución liberal» al conflicto, ahora, en 1822, y tras el reconocimiento que Estados Unidos había hecho de las repúblicas americanas independizadas, modificaron su posición hacia un cambio de alianzas con Rusia y España por temor a quedarse fuera del comercio colonial y engrandecer todavía más la posición británica[25]. A estos intereses se sumaban, además, las ideas de defender la monarquía tradicional y los deseos de movilizar a la población española con una intervención militar que «liberara» al rey de aquellos que no le permitían ejercer sus derechos: «una nación que siendo fuerte por sus respetables instituciones, sus virtudes hereditarias, sus sentimientos religiosos y su amor por los reyes, ha estado impregnada en todos los tiempos de un patriotismo siempre leal, siempre generoso y a menudo heroico»[26].

Como se sabe, el Congreso de Verona condenó la revolución española y con ella el sistema constitucional, y aunque no decidió directamente la intervención militar sobre la Península, sí que auspició una actuación diplomática para retornar el trono a Fernando VII. Ésta, a instancias de Francia, requería que las cortes europeas (a excepción de Gran Bretaña quien se negó a participar de semejante puesta en escena) enviaran notas al gobierno de Madrid conminándole a reconducir la situación bajo la amenaza de romper relaciones diplomáticas y atenerse a las consecuencias. Según el vizconde de Montmorency —ministro plenipotenciario francés— ello daría una prueba de la «uniformidad de los principios y los objetivos de la Alianza» y pensaba que si España se viera aislada diplomáticamente podría aceptar mudar su gobierno y «aprovechar los elementos monárquicos que encierra en su seno»[27]. Era evidente que la Constitución de 1812 había centrado la cuestión, puesto que Francia exigía su reforma de acuerdo al sistema moderado que imperaba en su país, mientras los revolucionarios españoles, en el poder desde el verano de 1822, esperaban poder mantener los principios democráticos y las restricciones a las atribuciones del rey contenidos en ella. Ante esta situación, la respuesta del gobierno español no podía ser otra que rechazar la intromisión de las potencias extranjeras sobre sus asuntos internos. Los franceses tenían la situación donde

[24] CHATEAUBRIAND, *op. cit.,* p. 73. Al respecto de la intervención en España afirmaba: «destruir un foco de jacobinismo y restablecer a un Borbón en el trono mediante las armas de otro Borbón son resultados de tal envergadura que prevalecen sobre consideraciones de carácter secundario», p. 92.

[25] KOSSOK, *Historia de la Santa Alianza,* pp. 112 y ss.

[26] Despacho de Austria de 26 de noviembre de 1822. Citado en CHATEAUBRIAND, *Congreso de Verona*, p. 89.

[27] Comunicado verbal de Montmorency con los ministros de Austria, Gran Bretaña, Prusia y Rusia de 20 de octubre de 1822. Citado en CHATEAUBRIAND, *op. cit.,* p. 75. El relato de esta actuación diplomática auspiciada por los franceses en Verona en FONTANA, *De en medio del tiempo,* pp. 30-34.

la querían para defenderse ante una guerra que esperaban que declararan los españoles. La cuestión terminó en un acuerdo secreto firmado el 18 de noviembre de 1822 en el que las potencias europeas aseguraban el apoyo a Francia si la España constitucional iniciaba una guerra contra ella[28]. Todo quedó zanjado cuando el 21 de marzo de 1823, George Canning anunció la neutralidad británica en caso de intervención militar francesa en España. Eso sí, con algunas condiciones, como que Francia no se apropiara de ninguna colonia española y que se respetara el territorio portugués[29]. La suerte del liberalismo español estaba echada, no así la del iberoamericano, pues si Gran Bretaña había abandonado al primero, bien se cuidó de mantener al segundo lejos de las influencias reaccionarias de la Santa Alianza[30].

Las revoluciones hispanoamericanas y la Restauración

Ante lo expuesto más arriba es importante señalar el papel fundamental que los territorios iberoamericanos jugaron en los intereses europeos durante todo el período de la Restauración. Entre 1815 y 1828 la práctica totalidad de las colonias americanas de España y Portugal se convirtieron en repúblicas independientes —más la monarquía brasileña— con gobiernos liberales constitucionales. Ello supuso no sólo un cambio en las relaciones diplomáticas de las potencias europeas respecto a los nuevos Estados americanos, sino también un impacto político y económico para Europa y América.

En este sentido, el estudio del período debe abrirse y proyectarse más allá del continente europeo, incluyendo otras realidades geográficas, como la iberoamericana. Esto no significa establecer un planteamiento unidireccional de la influencia de Europa hacia América, como los estudios que han abordado el tema han hecho hasta ahora, sino optar por una visión verdaderamente integrada de los intereses múltiples e interconectados tanto de las potencias europeas como de las nuevas repúblicas americanas. La Restauración debe ser analizada como algo más que el contexto en el que se produjeron las independencias y debe verse como una causa en sí misma, pues facilitó a las monarquías ibéricas la posibilidad de intervenir militarmente en los territorios americanos con la aquiescencia de las potencias europeas, pero también ayudó a las insurgencias a consolidar sus exigencias de independencia como punto de partida para entablar negociaciones de paz. Del mismo modo, constituyó una esperanza para la formulación de

[28] Schmieder, *Prusia y el Congreso de Verona*, pp. 135-136.

[29] La Parra, Emilio, *Los Cien Mil Hijos de San Luis. El ocaso del primer impulso liberal en España* (Madrid: Ed. Síntesis, 2007), p. 117.

[30] Canning estaba mucho más interesado en que los territorios americanos independizados quedaran bajo la influencia de Gran Bretaña que en el problema de la revolución española. Al respecto, en privado, manifestaba: «Por importantes que puedan ser los intereses que se discuten en Verona, en el presente estado del mundo ninguna cuestión relativa a Europa continental puede ser más inmediata y vitalmente importante para Gran Bretaña que las que se refieren a América». Citado en Fontana, *De en medio del tiempo*, p. 29.

proyectos monárquicos que, desde la reacción, plantearon una alternativa y un desafío al liberalismo constitucional.

Después de su regreso al trono como monarca absoluto en 1814, Fernando VII definió una política de intervención en Hispanoamérica con la intención de recuperar los territorios sublevados y para ello envió la expedición del general Morillo a la reconquista. A pesar de que esta actuación no fue discutida en el Congreso de Viena porque, obviamente, España no quería que los aliados se inmiscuyeran en la cuestión colonial, poco después el monarca español tuvo que recurrir a solicitar la mediación de las potencias ante la situación que se produjo en la frontera entre Brasil y la Banda Oriental[31]. La invasión de la Banda Oriental en 1816 por parte de Portugal, fue justificada en base al principio de legitimidad establecido por el concierto europeo y en defensa de la monarquía ante la sublevación revolucionaria. Con ello, el gobierno de Río de Janeiro ganó crédito entre los aliados europeos al argumentar que estaba defendiendo aquello que la monarquía española no podía, al ser incapaz de ejercer sus deberes como potencia colonial y pacificar el territorio del Río de la Plata. El embajador español fue informado de este movimiento de tropas recordándole que la tranquilidad de los dominios españoles sólo podía quedar garantizada con la concesión de la amnistía y la libertad de comercio; lo que muestra la participación británica en el movimiento portugués hacia la Banda Oriental como medida de presión hacia España. En este sentido, la tensión mantenida por la diplomacia británica con los gobiernos de Fernando VII respecto a la cuestión americana se redujo sistemáticamente a dos puntos: la exigencia de conceder la libertad de comercio y la negativa inglesa de prestar auxilio militar al rey contra los insurgentes. Por su parte, el intento de conseguir el apoyo ruso en esta cuestión se tradujo en el asunto de la venta de los barcos al gobierno español en 1817, asunto que, como es sabido, no produjo el resultado esperado pero sirvió para que los insurgentes temieran una verdadera intervención santoaliada en el continente y con ello que Gran Bretaña reforzara su posición de protectora de los americanos.

De este modo, el éxito de una Europa napoleónica que hubiera consolidado las transformaciones revolucionarias y establecido gobiernos liberales y constitucionales hubiera sido un contexto menos favorable a la independencia que una Europa absolutista —en su mayor parte— y que, además, afianzó el principio de intervención militar con la formación de la Santa Alianza. Como se sabe, Castlereagh exageraba constantemente la posible actuación armada de ésta para animar la independencia de los territorios americanos y así colocar a Gran Bretaña en el papel de «amigo protector» que jugó durante estos años. Por ello, la guerra desatada a partir de 1815 en algunos lugares de la América

[31] Brennecke, C., *¿De «ejemplo» a mancha de Europa? La guerra de independencia española y sus efectos sobre la imagen oficial de España durante el Congreso de Viena (1814-1815)* (Madrid: CSIC-Ed. Doce Calles, 2010), p. 13. Kossok, *Historia de la Santa Alianza.* Körner, *La independencia de la América española*.

española forma parte del conjunto de causas que se fueron incorporando a los procesos de independencia iniciados en 1810[32]. Esto lleva a la necesidad de atender también a las distintas fases de los procesos de independencia en relación con los acontecimientos a ambos lados del Atlántico. Es decir, no se pueden considerar las independencias iberoamericanas como un suceso único, invariable y unidireccional, porque no lo fueron. Las estrategias políticas de los gobiernos insurgentes primero y republicanos después, deben enmarcarse en la dialéctica establecida entre ellos y los distintos gobiernos por los que atravesaron las monarquías ibéricas —y el resto de potencias europeas— entre 1810 y 1830. Porque no podía justificarse igual la separación de un Estado absolutista como eran las monarquías de España y Portugal en 1815 que de un Estado constitucional, como lo fueron éstas en algunos momentos de la década de los diez y de los veinte. Ello muestra que no necesariamente la independencia y la revolución siempre fueron de la mano, sino que la primera se produjo porque en el contexto de reacción europea era necesaria para consolidar la segunda. Es más, propuestas de independencia las hubo en América tanto para desligarse de la monarquía española como para conservarla. Cabe recordar que fueron las fuerzas de la reacción las que propusieron en México en 1820, en la conocida como «Conspiración de La Profesa», la separación política de la monarquía para conservar el territorio novohispano para Fernando VII; puesto que en aquel entonces la monarquía había vuelto a ser constitucional. Es más, este discurso contrarrevolucionario insistirá en que el motivo que ha llevado a iniciar la independencia es la salvaguarda de la religión, la Iglesia y sus ministros de la revolución que está llevando a los Estados europeos a destruirse entre ellos. El caso mexicano es sintomático en tanto que se produce en el contexto de las Cortes del Trienio, las cuales serán vistas como el germen de la disolución de la vieja sociedad junto con sus valores tradicionales.

> ¡Iguala! Iguala! Tu nombre ya no será pequeño entre las Tribus de nuestra América! En tu seno se sembró la semilla de la Independencia, para defender nuestra Santa Religión. […]
>
> No tengáis, Señores, por exageradas estas expresiones: la Religión tiene un indispensable enclave con el orden público. Si nuestra Independencia prospera, según el plan establecido, la Religión de Jesucristo se ha de consolidar más y más en America. […] La observancia del culto y de la Religión, es la primera basa que conserva el buen órden de la sociedad. Las mutaciones en órden a la Religión, son tan funestas para la piedad de los Pueblos, como para la felicidad de los Imperios[33].

[32] CHUST, Manuel y FRASQUET, Ivana, *Tiempos de revolución. Comprender las independencias iberoamericanas* (Madrid: Mapfre-Taurus, 2013).

[33] *Sermón que en la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara, predicó el ciudadano doctor Don José San Martín el día 23 de Junio de 1821 en que se solemnizó el Juramento de la gloriosa independencia Americana bajo los auspicios del Exército de las tres Garantías*, Guadalajara, Imprenta de Mariano Rodríguez, 1821. Centro de Estudios de Historia de México Carso, n.º clasificador: 972.32 SAN, n.º inventario: 33714. Quiero agradecer a Josep Escrig haberme facilitado el acceso a este documento y su contenido.

Es este un claro ejemplo de cómo apelar a la independencia para salvar la religión, no supone el regreso sin más al antiguo orden de cosas. Sobre todo porque en el Antiguo Régimen el rey ejercía el Patronato sobre la Iglesia y lo que se pretende en realidad, aún conservando la corona como fórmula de gobierno en sus planteamientos, es propiciar una Iglesia soberana, libre e independiente de cualquier otra autoridad. De este modo, la religión contribuyó también al surgimiento del Estado moderno en tanto que apeló a la actualización de los lenguajes y medios de expresión movilizando a amplias capas de la sociedad en la consecución de una nueva nación, católica, claro.

Todo ello indica que la identificación entre revolución e independencia ha sido una construcción posterior de la historiografía a la hora de interpretar esta última como el momento fundacional de la nación y que, no necesariamente, ambas iban de la mano. Es más, que pudo haber más de un camino a la independencia y que se podía haber producido una independencia sin revolución (liberal), como aspiraban los contrarrevolucionarios y una revolución sin independencia, como aspiraba el constitucionalismo gaditano. Por ello mismo, si la transformación revolucionaria hubiera llegado de la mano de la conversión de las metrópolis ibéricas en Estados-nación, y por ende, sus colonias, la independencia no hubiera estado justificada. Esta afirmación, que puede parecer un tanto aventurada, queda implícita en la correspondencia que Castlereagh envió a sus agentes en Europa en 1820, cuando estalló la insurrección española. La postura británica insistía, una y otra vez, en la necesidad de mantener los principios democráticos y parlamentarios de los gobiernos que se iban estableciendo en Europa, a la vez que cuidaba la seguridad de la familia real española.

Al respecto se abre una ventana de oportunidades para investigar la legitimidad con que la monarquía era concebida en América y plantea no pocos interrogantes a la hora de aceptar la formación de gobiernos republicanos como un destino natural e incuestionable de los procesos de independencia hispanoamericanos. Las propuestas acerca de establecer gobiernos monárquicos en los territorios que se independizaron fueron varias, como se sabe. Y no sólo en aquellos en los que la monarquía mantuvo su lugar en la revolución, como el caso brasileño, sino también en los que ésta tuvo un recorrido efímero, como el breve primer imperio mexicano o se quedó en meras propuestas como la monarquía inca de San Martín. Aunque sabemos que las monarquías americanas auspiciadas por el modelo francés fueron una ilusión en la cabeza de Chateaubriand, tal vez no se ha explorado lo suficiente la posible relación de estos proyectos monárquicos de la década de los veinte y las propuestas europeas, al menos en los casos en los que la monarquía fue una apuesta firme y real, como en México. El caso mexicano ilustra la persistencia del ideario monárquico con la lectura que los tradicionalistas hicieron de la proposición del traslado a Nueva España del soberano como única manera de estabilizar el tiempo histórico que la revolución había trastocado. Un monarca que debía ser capaz de conseguir la unión y recomponer el tejido social deshecho en la guerra civil.

> ¿Nos detendrá para esta empresa el temor de que faltamos a la fidelidad jurada a nuestro Rey? ¡Ah! Este es un temor ideal y fantástico. En la proclamación de nuestra

> Independencia, lejos de separarnos de la obediencia al Monarca; antes bien le damos con ella todo el honor que le corresponde. *Regem honorificate.* […]
>
> Si Señores: Si nuestros deseos tienen todo su cumplimiento, desaparecerá el reinado de hierro y de bronce; tendremos, no un soñado, sino un verdadero siglo de oro: florecerá nuestra Santa Religion: prosperarán nuestras instituciones políticas y civiles: nos vendrán con Fernando Septimo todos los bienes, y con sola su presencia desaparecerán todos nuestros males[34].

Estos ejemplos extractados de un sermón para celebrar el juramento de la independencia en la ciudad de Guadalajara en México, son sólo algunos de los que muestran que debemos atender a nuevas variantes interpretativas respecto de las que hasta ahora habíamos utilizado para acercarnos a los procesos de independencia iberoamericanos. El papel que la religión jugó en la conformación de una propuesta alternativa a la de la revolución liberal, las distintas formas de gobierno que pudieron plantearse en América o el lugar de Fernando VII en dicho sistema muestran que el modelo que se planteaba, basado en apriorismos teológicos exentos de concreción, acaba resultando tan original y «moderno» como el del liberalismo.

Junto a ello debemos tener en cuenta también la cuestión del Patronato eclesiástico que ejercían los reyes de España sobre las colonias, puesto que no sólo se circunscribía a un tema religioso, sino que implicaba variables económicas y políticas. El patronato heredado de los reyes incluía el ejercicio de todas las regalías inherentes: pase regio, recursos de fuerza, la designación de obispos, la provisión de parroquias y otros cargos, la administración de bienes y el cobro de diezmos. Tras la independencia, la mayoría de los gobiernos republicanos asumieron el patronato como un atributo vinculado a la soberanía nacional, generando graves conflictos entre la jurisdicción política y eclesiástica dentro del nuevo Estado y con la Santa Sede. Ésta se vio en la tesitura de no poder nombrar obispos en América porque ello sería usurpar el derecho de Fernando VII y reconocer implícitamente la independencia, mientras las vacantes seguían porque los gobiernos no aceptaban los nombramientos hechos por el rey. Esto coincidió con la publicación de la encíclica *Etsi iam diu* de León XII en la que se condenaba la independencia. Con ella el monarca español esperaba poner al clero y al pueblo de su parte para reconquistar sus territorios, mientras, la solución fue nombrar vicarios capitulares y consagrarlos como obispos *in partibus* con todas sus atribuciones[35]. Por su parte los gobiernos americanos no tenían dudas al respecto de asumir el patronato republicano, así, el gobierno de

[34] *Sermón que en la Santa Iglesia Catedral de Guadalajara…,* p. 12-13.

[35] Así lo hizo el Papa en 1825 con los nombramientos para la república de Colombia justificando ante Fernando VII que no podía dejar a los fieles sin pastor. El 21 de mayo de 1827 procedió a hacer lo mismo con otras diócesis americanas como la de Santa Marta, Cuenca, Quito, Antioquia, Santa Fe y Caracas, lo que no contó con la presentación regia, obviamente. LUCRECIA ENRÍQUEZ, «¿Reserva pontificia o atributo soberano? La concepción del patronato en disputa. Chile y la Santa Sede (1810-1841)», Dossier: El patronato de la Iglesia americana: de la monarquía a los Estados nacionales. *Historia Crítica*, n.º 52

Chile en 1813 escribía a su representante en Roma: «este gobierno está persuadido que si el derecho de presentación se toma por la concesión que han hecho los papas a los reyes católicos, le corresponde por haber reasumido la representación del monarca en el territorio chileno»[36]. Las nuevas repúblicas americanas asumieron el patronato porque estaban convencidas de que este derecho no era personal sino que se encontraba entre las atribuciones de la soberanía, cualquiera que fuera la forma de gobierno. Ello abre un campo a la investigación que incluya las propuestas sobre la relación de la Iglesia y la religión con la república que los distintos gobiernos americanos plantearon cuando se vieron con la capacidad de asumir y ejercer el control sobre las atribuciones que contenía el patronato. Además, porque las soluciones fueron tantas como distintas las formas de gobierno que se ensayaron en los territorios americanos durante este tiempo. Es interesante destacar cómo en el caso de las federaciones como México, fueron los estados los que se apropiaron del patronato y entraron en disputa no sólo con las diócesis sino dentro del mismo Estado federal, porque los políticos se cuestionaban si los asuntos eclesiásticos debían quedar dentro de la soberanía nacional o la de los estados[37].

Para los católicos, la Iglesia y la monarquía, el Altar y el Trono, eran dos esferas de poder entrelazadas, y alterar una de ellas suponía modificar necesariamente la otra. Como se ha estudiado para el caso español, y ha establecido la historiografía renovada sobre estos temas, cada vez más se reconoce que la presencia de la religión en los discursos del temprano antiliberalismo estuvo intrínsecamente relacionada con los procesos de construcción nacionales[38]. Si en España los reaccionarios se presentaron como los defensores del catolicismo y construyeron ese discurso para movilizar al conjunto de la nación en clave contrarrevolucionaria, ¿ocurrió lo mismo en las repúblicas americanas? ¿Cómo encajaron los discursos antiliberales americanos la república y la religión?[39] Sería interesante investigar si en Iberoamérica también fue la religión la conservadora del orden y de la unidad que los liberales habían destruido al convertir la monarquía en una república y si el hecho de que las guerras de independencia se justificaran frente a

---

(Bogotá, enero-abril, 2014), pp. 21-45. Por falta de espacio no puedo referirme a la misión Muzi enviada por la Santa Sede a Sudamérica en 1824 para retomar el control de la Iglesia americana.

[36] Enríquez, *op. cit.,* pp. 21-45.

[37] Ríos Zúñiga, Rosalía, «El ejercicio del patronato y la problemática eclesiástica en Zacatecas durante la primera república federal (1824-1834)», Dossier, *Historia Crítica*, n.º 52 (Bogotá, enero-abril, 2014), pp. 47-71.

[38] Escrig, Josep, «Pasión racional, razón apasionada. Viejas y nuevas miradas sobre el primer antiliberalismo reaccionario en España», *Ayer*, en prensa (Agradezco al autor permitirme consultar el manuscrito y citarlo). Isabella, Maurizio, «Citizens or Faithful? Religion and the Liberal Revolutions of the 1820's in Southern Europe», *Modern Intellectual History*, vol. 12, n.º 3 (november 2015), pp. 555-578. Eastman, Scott, *Preaching Spanish Nationalism across the Hispanic Atlantic, 1759-1823* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2012).

[39] Un interesante trabajo que aborda estas cuestiones para el caso chileno es el de Serrano, Sol, *¿Qué hacer con Dios en la república?* (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2012).

un enemigo extranjero allanaron el camino en ese terreno. Algunos trabajos apuntan ya en ese sentido al mostrar cómo el antiliberalismo también utilizó los discursos religiosos para resistirse a la nacionalización del patronato y los cambios revolucionarios. En el sermón celebrado en la catedral de Santiago de Chile por las exequias del papa Pío VII por fray Manuel Mata, éste criticó los cambios que los gobiernos querían hacer en el régimen eclesiástico, aplaudió la vuelta del absolutismo en Europa y la intervención en España de la Santa Alianza en 1823. En el caso rioplatense, aunque los gobiernos también se arrogaron el ejercicio del patronato, las ideas reaccionarias consiguieron encontrar resquicios para ejercer cierta influencia en el nombramiento de autoridades eclesiásticas dentro de las disputas territoriales de la década de los años veinte y treinta. Como indica Ignacio Martínez, se pretendía extender la idea de una Iglesia universal con valores compartidos por todo el orbe católico, para crear una cultura religiosa que articulara la religión y sus instituciones, sus concepciones teleológica y de la historia sagrada con lecturas del mundo contemporáneo. De esta manera, se entendía que la preeminencia papal era una condición natural, necesaria e inexorable no sólo para la religión católica sino para construir un nuevo orden social viable[40]. Es éste, pues, un campo abonado para la investigación histórica sobre la presencia de la «antimodernidad» en los procesos de independencia que ya ha empezado a recorrerse[41].

Por ello, insisto, es necesario contextualizar debidamente la mayor parte de los procesos de independencia iberoamericanos en la década de los veinte, una coyuntura de cambio, revolución y reacción y relacionarlos con las intervenciones santoaliadas en suelo europeo[42]. Vista la deriva reaccionaria de las potencias europeas, los gobiernos americanos se apresuraron a consolidar sus independencias por la vía del reconocimiento diplomático por parte de Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos[43] aunque esto no

[40] MARTÍNEZ, Ignacio, «Circulación de noticias e ideas ultramontanas en el Río de la Plata tras la instalación de la primera nunciatura en la América ibérica (1830-1842)», Dossier, *Historia Crítica*, n.º 52 (2014), pp. 73-97.

[41] El caso de México es uno de los más investigados en este sentido. Véase CONNAUGHTON, Brian F., «El ocaso del proyecto de "Nación Católica". Patronato virtual, préstamos y presiones regionales, 1821-1856», en B. CONNAUGHTON, C. ILLADES y S. PÉREZ TOLEDO (coords.), *Construcción de la legitimidad política en México* (México: Colmich-UAM-UNAM-Colmex, 1999), pp. 227-262. Recientemente se ha publicado un dossier al respecto coordinado por Lucrecia ENRÍQUEZ y Rodolfo AGUIRRE, «El patronato de la Iglesia americana: de la Monarquía a los Estados nacionales», *Historia Crítica*, n.º 52 (2014).

[42] Esto es muy claro para el caso de México, por ejemplo, en cuyo Congreso en 1823 se discutía la posibilidad de que se produjera una invasión al territorio y correr la misma suerte que España con la intervención del ejército santoaliado. En este sentido, la independencia —aunque proclamada antes— tenía toda la razón de ser para evitar caer de nuevo bajo la influencia de un gobierno absolutista. Fue el diputado Lucas Alamán quien advertía de ese peligro en la sesión de 13 de mayo de 1823 del Congreso mexicano. FRASQUET, Ivana, *Las caras del águila. Del liberalismo gaditano a la república federal mexicana, 1820-1824* (Xalapa: Universidad Veracruzana-Universitat Jaume I, 2010), p. 336.

[43] WHITAKER, Arthur P., *Estados Unidos y la independencia de América Latina, 1800-1830* (Buenos Aires: Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1964). FERNÁNDEZ PALACIOS, José María, «Antecedentes de la

supone que los nuevos gobiernos republicanos en América fueron meros sujetos pasivos receptores de las influencias europeas o de Estados Unidos que estuvieran esperando el reconocimiento sin más. La dialéctica revolucionaria hispanoamericana debe encuadrarse en la praxis política y constitucional que los territorios venían experimentando por la aplicación del constitucionalismo gaditano en los momentos en los que la monarquía española había conseguido establecer un régimen liberal y constitucional, básicamente entre 1812-1814 y 1820-1823[44]. Así, en el análisis del período de la Restauración deben estar presentes tanto los intentos de las fuerzas contrarrevolucionarias por frenar los avances de la revolución como las nuevas reformulaciones ideológico-políticas del proyecto ilustrado y liberal en sentido amplio. Y por eso no se puede separar el estudio de las revoluciones basadas en los principios del liberalismo del de las fuerzas antiliberales, fueran éstas reaccionarias o no.

Por otro lado, deben tenerse en cuenta las dimensiones abiertas por las guerras de independencia en la línea de lo que la historiografía ha venido considerando recientemente como guerras civiles. Como ha estudiado Pedro Rújula, la guerra civil se transforma a través de la memoria en una guerra digna cuando se justifica que se produce contra un enemigo exterior[45]. Ello es lo que permite enlazar con un relato de construcción nacional e identitario unitario. Y esto fue muy claro en el ejemplo hispanoamericano. Las independencias fueron interpretadas —casi desde el mismo momento en el que sucedieron— como guerras liberadoras nacionales, que devolvían a las naciones preexistentes su lugar en la historia, aunque es sabido que esto no fue así, puesto que las naciones en el sentido político y moderno del término que las revoluciones le dieron, no existieron previamente. Por ello deben ser interpretadas como guerras civiles, tal y como viene insistiendo la historiografía especializada[46], aunque todavía queda mucho por hacer en el sentido de que estas guerras puedan abordarse desde la perspectiva de la contrarrevolución. En parte, desde mi punto de vista, porque todavía se pone en duda el carácter revolucionario de las independencias iberoamericanas. Queda aquí abierta una línea de investigación a partir de la que explorar estas guerras desde el conflicto ideológico-político que supusieron, tanto desde la revolución como desde la contrarrevolución. Por poner sólo un ejemplo de lo sugerente que este tema es, cabe recordar que las fuerzas

---

Doctrina Monroe: posibilidades reales y percepciones acerca de una intervención de la Santa Alianza en Hispanoamérica», *Ab Initio*, n.º 3 (2011), pp. 73-96.

[44] Frasquet, Ivana, «Estados y revoluciones en Iberoamérica. A propósito de las independencias en la década de 1820», en R. Altez y M. Chust (eds.), *Las revoluciones en el largo siglo xix latinoamericano* (Madrid/Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, Col. Estudios AHILA, 2015), pp. 65-86.

[45] Rújula, Pedro, «Las guerras civiles contrarrevolucionarias europeas en el siglo xix», *Amnis* [en línea] (2015), pp. 1-13. Consultado el 2 de octubre de 2016. [http://amnis.revues.org/2454]

[46] Pérez Vejo, Tomás, *Elegía criolla. Una reinterpretación de las guerras de independencia hispanoamericanas* (México: Tusquets editores, 2010). Ortiz Escamilla, Juan, *El teatro de la guerra. Veracruz, 1750-1825* (Castellón: Universitat Jaume I, 2010).

en conflicto en México durante la década de 1810 portaban estandartes marianos al frente de los batallones. Los insurgentes el de la Virgen de Guadalupe mientras las tropas realistas el de la Virgen de los Remedios. Estos estandartes, así como efigies de las vírgenes vestidas de generalas, eran simbólicamente fusilados por los milicianos del bando contrario cuando tomaban un pueblo o una plaza. Ello evidencia la importancia de la perspectiva simbólica y cuasi mágica presente en estas guerras. Sin embargo, no se debe olvidar también la dimensión social y económica de las mismas, pues ésta quedó totalmente alterada. Como ha estudiado Juan Ortiz para la zona de Veracruz, la guerra movilizó a toda la población. En las zonas rurales los indios y esclavos aprovecharon para unirse a las milicias insurgentes o realistas a su paso por los pueblos y con ello, lanzarse a la conquista de su libertad. Y tal y como sucedió en España, fueron básicamente curas y párrocos los que se pusieron al frente de los batallones insurgentes, empezando por el más famoso de todos, el cura Hidalgo. Pero también debe tenerse en cuenta la perspectiva, asentada por la historiografía especializada, de que las guerras de independencia militarizaron a la población civil desde Nueva España hasta el Río de la Plata, de forma generalizada. El famoso «plan Calleja» de 1811 estableció que todos estaban obligados a tomar las armas en defensa de sus pueblos o villas, incorporó así a los indígenas y las castas sin distinción a la fuerza armada miliciana, estipuló una elección democrática de los oficiales de los batallones y, no menos importante, creó en las localidades un fondo de arbitrios provisionales para cubrir los gastos de la guerra[47]. Todo ello, como puede imaginarse, alteró sustancialmente la sociedad sobre la que se desató la guerra, ya que desde el momento en que los indígenas se incorporaron a las milicias reclamaron inmediatamente el fuero militar y la exención del pago del tributo. Esto podría ser un ejemplo de cómo la guerra fue un contexto de educación para la política y también un modo de concienciación para actuar políticamente. El caso de los líderes militares o caudillos rioplatenses de la década de 1820 ilustraría perfectamente esta cuestión. A pesar de ello, falta todavía profundizar en estas guerras civiles independentistas para estudiarlas también como guerras contrarrevolucionarias, en las que la capacidad movilizadora de la religión para atraer a las clases populares a la política y la guerra ofreció también un efecto legitimador de la violencia[48].

Todo ello podría relacionarse con la cuestión de que las potencias aliadas rechazaran la intervención militar en América y cedieran a Gran Bretaña el protagonismo como mediadora en busca de una «solución liberal» para el conflicto entre España y sus colonias. De ahí que la tesis de la «debilidad» del sistema europeo confirmada por el triunfo de las revoluciones en Iberoamérica debe matizarse ofreciendo una explicación

[47] Juan Ortiz, *op. cit.,* p. 113.

[48] Van Young, Eric, *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1829-1821* (México: Fondo de Cultura Económica, 2007).

más profunda y compleja de por qué las potencias aliadas permitieron ese triunfo[49]. En este sentido, cabría preguntarse cuáles fueron las razones por las que el foco revolucionario se trasladó a América a partir de 1815 y por qué el concierto europeo no impidió el desarrollo de estas revoluciones como sí lo hizo en Europa. ¿Qué intereses tuvieron las potencias europeas para no auxiliar a las monarquías española y portuguesa en su lucha contra las colonias insurgentes? Es decir, interesaría investigar qué lectura realizaron las monarquías europeas del fenómeno americano y cuál fue su posicionamiento respecto al mismo, sobre todo desde la complejidad de las distintas opciones que el viejo continente ofrecía: la revolucionaria, la liberal moderada, la antiliberal, la contrarrevolucionaria y reaccionaria, etc. Pero también, y en relación dialéctica, cuáles fueron los planteamientos de los gobiernos americanos respecto a Europa y en qué medida algunas de sus primeras propuestas políticas —reflejadas en la legislación aprobada por los primeros Congresos constituyentes— no estuvieron condicionadas al reconocimiento de su independencia. Es decir, la revolución siguió en América mientras en Europa era cercenada por las fuerzas de la reacción. Y, en este sentido, cabría distinguir a quienes vieron en la coyuntura una oportunidad para desligarse de la monarquía sin más intención revolucionaria que la de aprovechar el momento histórico y a los que, desde un primer momento, apostaron por un cambio revolucionario en clave liberal que —no siempre— pasaba por la independencia. Estas posturas y trayectorias no lineales de los proyectos políticos y sus protagonistas deben ser contextualizadas tanto para la década de 1810 (y anteriores) como para la de 1820 (y posteriores).

Además, el papel jugado por Gran Bretaña en el seno de las alianzas europeas demostró la dificultad de articular el proyecto político restauracionista con los nuevos cambios económicos que se estaban produciendo. La transformación económica e industrial británica estaba prácticamente consolidada en la segunda década del siglo XIX y preparada para una fase de expansión comercial a nivel mundial. Considerando que las independencias iberoamericanas no sólo supusieron cambios políticos en estos territorios sino la abolición del régimen colonial y la apertura de nuevos mercados para las potencias europeas, especialmente para el Reino Unido pero también para otras regiones, cabría preguntarse si fueron estos intereses económicos y comerciales los que empujaron a las potencias europeas, especialmente a Gran Bretaña —aunque no fue la única— a permitir las independencias americanas aunque fuera bajo la forma de repúblicas. Pero sobre todo, cómo fue ésta capaz de compaginar su influencia en Iberoamérica con su papel de mediadora frente a Europa. Sin duda los numerosos problemas diplomáticos y de otra índole con Rusia deben enmarcarse en este contexto, por no decir la exigencia para conseguir la abolición del tráfico de esclavos por parte de España. Pero también, el cambio de posición que Gran Bretaña experimentó a partir de 1822

[49] KOSSOK, *Historia de la Santa Alianza*, p. 65.

con la llegada de Canning a la cabeza de la diplomacia británica y la presión que ejerció Estados Unidos al reconocer unilateralmente *de iure* a los gobiernos republicanos[50]. En el mismo sentido, Francia apostaba por la declaración de libertad de comercio en las antiguas colonias como una manera de restar a Gran Bretaña protagonismo, lo cual no llegó a conseguir. Según Chateaubriand, entre 1822 y 1826 «en Inglaterra se habían realizado diez préstamos en nombre de las colonias españolas» que ascendían a más de 20 millones de libras. A ello se sumaba el potencial industrializador británico con capacidad para hacerse cargo de la explotación y modernización de las infraestructuras coloniales: «esa multitud de asociaciones o compañías destinadas a explotar las minas, pescar las perlas, excavar los canales, abrir los caminos o desbrozar las tierras de ese nuevo mundo que parecía descubierto por vez primera»[51].

En conclusión, el período de la Restauración europea y las independencias iberoamericanas merece una atención renovada en la que la investigación puede y debe ser abordada desde nuevos puntos de vista que incluyan una nueva perspectiva acerca del protagonismo de las repúblicas americanas en la dialéctica revolución-reacción. En ella se singulariza de manera evidente la coyuntura de los años veinte del siglo XIX como el momento en el que se van a producir los cambios en las alianzas internacionales pero también la consumación de los procesos revolucionarios en Iberoamérica. Y ambas cuestiones deben ser puestas en relación. La inacción del concierto europeo en esta época, sin reconocer los gobiernos americanos pero tampoco actuando para evitar su consolidación, debe entenderse en el contexto de los múltiples intereses cruzados de las potencias y no como una simple debilidad o fracaso de las alianzas. Queda pues espacio para nuevos abordajes sobre el tema.

[50] Según Kossok, la política de Canning continuó la de Castlereagh pero también ayudó a la burguesía inglesa en su fase final de expansión de la revolución industrial. KOSSOK, *op. cit.,* p. 131.

[51] CHATEAUBRIAND, *Congreso de Verona*, p. 390.

4

La realidad es tozuda
Las contradicciones del absolutismo restaurado frente a la cuestión de la Hacienda

Jean-Philippe Luis
Centre d'Histoire Espaces et Cultures
Université de Clermont-Auvergne

Con la restauración del absolutismo en 1814, el gobierno se encontró ante una arcas del Tesoro Real vacías y un país arruinado por seis años de guerra. A ello se sumaba la enorme deuda que el Estado había contraído antes de la guerra de la Independencia. En 1808, esta deuda alcanzaba los diez años de ingresos y en 1814 la dirección general del Crédito Público la calculó en 11.567 millones de reales con unos intereses anuales de 212 millones[1]. Aunque en 1814 el gobierno ignoraba sus ingresos totales, el empobrecimiento del país y el fuerte descenso de los ingresos del comercio colonial hicieron inevitable la búsqueda de ingresos capaces de solucionar a corto plazo esta situación catastrófica, lo que se vería confirmado muy pronto[2]. Los ingresos anuales del Estado para el periodo 1814-1818 no llegaron a la mitad de los que obtuvieron durante el periodo 1798-1807[3]. Por ello, el absolutismo en el poder se encontraba frente a problemas concretos: ¿Cómo hacer funcionar el aparato administrativo? ¿Cómo pagar unas fuerzas armadas por supuesto pletóricas al salir de la guerra? ¿Cómo reconstruir una armada destruida desde Trafalgar? El problema planteado durante la primera restauración en 1814 seguía pendiente y había incluso empeorado con la segunda restauración en 1823. Las soluciones técnicas parecen muy sencillas, a saber aumentar los ingresos

[1] Artola, Miguel, *La burguesía revolucionaria (1808-1874)* (Madrid: Alianza editorial, 1973), p. 296.

[2] Josep Fontana ha evaluado el nivel de los ingresos para este año en 658 millones de reales. Fontana Lázaro, Josep, *La quiebra de la monarquía absoluta 1814-1820* (Barcelona: Ariel, 1971), p. 69.

[3] Comín Comín, Francisco, *Hacienda y economía en la España contemporánea 1800-1936* (Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1988), vol. 1, p. 106. Recientemente Vallejo Pousada, Rafael, «Las vicisitudes de la deuda pública en un período turbulento: de Canga Argüelles a Mon, 1808-1850», en Carlos Álvarez Nogal y Franciso Comín Comín (eds.), *Historia de la deuda pública en España (siglos xvi-xxi)* (Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 2015), pp. 159-186.

directamente a través de una subida de la presión fiscal[4] o de manera indirecta a través del empréstito, y reducir los gastos. Las soluciones inventadas estaban relacionadas con las experiencias pasadas, con la visión del mundo salido de las guerras napoleónicas que tenían los hombres en el gobierno, con las posibilidades políticas de actuación de que disponían los hombres que acababan de vencer las revolución liberal ¿Qué herramientas culturales tenían los gobiernos absolutistas para interpretar la situación crítica en que vivían y para intentar solucionarla?

Experiencias y herramientas culturales del realismo para enfrentarse a las penurias de la Hacienda

Tanto en 1814 como en 1823, el absolutismo restaurado puede ser entendido como la concentración de todas las fuerzas del antiliberalismo en torno a una identidad común que los propios actores designaban como realismo. En 1830, el conde de Ofalia describía un continente europeo dividido en dos partidos «el uno era de los realistas afectos a la antigua monarquía y a sus principios legítimos, y el otro el de los demócratas y revolucionarios»[5]. Estas palabras no son las de un ultra del realismo, sino las de un hombre político considerado como moderado, lo que muestra la existencia de una visión compartida del mundo salido de la caída del imperio de Napoleón en este grupo realista[6]. Todos percibían el presente como un mundo infectado por una enfermedad llamada liberalismo que había contagiado el cuerpo social y lo había dejado en crisis moral. En 1830, el auditor Josef María del Pino se quejaba al ministro Calomarde de que «hace veinte años que la desmoralización ha sentado su poder entre nosotros y ha abierto un abismo muy lamentable»[7]. Por tanto, la recuperación de la salud estaba supeditada a una vuelta al mundo «natural», es decir a aquel mundo anterior a 1808 que estaba siendo mitificado. Es lo que expresaba la famosa frase del decreto de restauración del absolutismo del 4 de mayo de 1814: una vuelta atrás «como si no hubiesen pasado jamás tales actos, y se quitasen de en medio del tiempo».

De este modo, la propaganda absolutista proponía una sencilla argumentación en forma de programa político que privilegiaba la lucha contra los liberales y la vuelta a un imaginado pasado de equilibrio. «Dentro de nuestras antiguas leyes, buenos usos

[4] Pan-Montojo, Juan, «La construcción del nuevo Estado y la fiscalidad: España, 1808-1840», en Jaime O. Rodríguez (ed.), *Las nuevas naciones: España y México* (Madrid: Fundación Mapfre, 2008), pp. 169-190.

[5] Informe del 20-02-1830. *Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores*, correspondencia con legaciones y embajadas, París, legajo 1493, p. 3 y 22.

[6] Luis, Jean-Philippe, «La construcción inacabada de una cultura política realista», en Miguel Angel Cabrera, Juan Pro (coords.), *La creación de las culturas políticas modernas 1808-1833* (Zaragoza/Madrid: PUZ/Marcial Pons ed., 2014) (*Historia de las culturas políticas en España y América Latina,* t. 1), pp. 319-346.

[7] Informe del 29-04-1830, *Archivo Histórico Nacional*, Consejos, legajo 13493.

y costumbres hallará sin duda S.M. (…), aquellas providencias sabias» que «bastan para fijar de un modo ventajoso y estable nuestros futuros destinos»[8]. Los agraviados sublevados en 1827 sostuvieron el mismo discurso, queriendo «alterar para siempre los trastornadores de la Corona, y leyes fundamentales de España» y asegurar el «mantenimiento de Religión y Rey, y de todos los principios conservadores de la sociedad»[9]. El mundo natural era el mundo creado y organizado por Dios, por consiguiente, como afirmaba Ofalia, «la causa de la monarquía y la de la religión son las mismas»[10].

Sin embargo, detrás de esta percepción maniquea y simplista del mundo ¿ Cuáles eran las prácticas y concepciones económicas? Entre los hombres de la Hacienda que compartían una cultura económica existían tres grupos. En primer lugar, estarían aquellos provenientes del comercio regulado por las corporaciones, es decir los hombres de la sociedad tradicional de cuerpos (los cinco gremios, los consulados de comercio…). En segundo lugar, encontraríamos el grupo de los hombres de la Hacienda, los empleados que gestionaban la Hacienda real y habían tenido un papel creciente en el marco de la monarquía administrativa del siglo XVIII. Por último, estaba el grupo de los asentistas, banqueros, hombres de negocios que firmaban contratos con el Estado monárquico. Las fronteras entre estos grupos no eran herméticas y el siglo XVIII había estado marcado por un gran acercamiento entre asentistas, hombres de negocios y empleados hasta su integración en la administración del Estado, como en el caso emblemático de Cabarrús a finales de siglo[11]. Del mismo modo, los empleados de la Hacienda se reclutaban a menudo entre los hijos o familiares de comerciantes, por ejemplo a través de una formación académica en el Real Seminario Patriótico de Vergara[12].

La segunda mitad del XVIII estuvo marcada por debates económicos muy ricos en el marco reformador de una monarquía administrativa que intentó, no siempre con éxito, muchas reformas administrativas y fiscales. Los hombres de la Hacienda participaron de estos debates y tenían una cultura económica rica y muy técnica. Estaban abiertos a las ideas de su tiempo, al mercantilismo, especialmente durante el reinado de Carlos III, y cada vez más a la fisiocracia e incluso al liberalismo económico de Adam Smith a finales de siglo, lo que no ponía en cuestión su fidelidad al monarca y su servicio al

[8] *Representacion dirigida á la Regencia del Reyno con fecha 21 de Agosto de 1823 por varios sujetos residentes en Madrid,* en Miraflores, Marqués de, *Documentos a los que se hace referencia en los Apuntes histórico-críticos sobre la revolución de España*, t. II (Londres: Ricardo Taylor, 1834), p. 299.

[9] Citado en TORRAS ELIAS, Jaume, *La guerra de los agraviados* (Barcelona: Cátedra de la historia general de España, 1967), pp. 107-108.

[10] Informe del 20-02-1830. *Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores*, correspondencia con legaciones y embajadas, París, legajo 1493, p. 23.

[11] DUBET, Anne y LUIS, Jean-Philippe (dir.), *Les financiers et la construction de l'État en France et en Espagne (milieu du XVII^e siècle-milieu du XIX^e siècle)* (Rennes: PUR, 2011).

[12] CHAPARRO SAÍNZ, Álvaro, *Educarse para servir al rey: el Real Seminario Patriótico de Vergara (1776-1804) (*Universidad del País Vasco, 2011).

Estado absolutista[13]. Formaban parte de lo que la historiografía ha llamado la burocracia de la Luces. La difusión de estas ideas había sido facilitada por su acercamiento a los hombres de negocios, acercamiento necesario por el crecimiento de las necesidades de la monarquía, en particular por la guerra contra Inglaterra a partir de la Guerra de los siete años así como por la obligación de recurrir al empréstito exterior e inventar nuevas formas de financiación en 1780 a través de los vales reales. Sin embargo, todas estas experiencias no permitieron una aumento suficiente de los ingresos porque los gobiernos no pudieron imponer un nuevo sistema fiscal fundado en una contribución sobre la riqueza de todos los contribuyentes, ni un sistema que al fin y al cabo no fuera controlado por los ayuntamientos y los diferentes tipos de élites locales[14]. Otra solución había sido ensayada: la venta de los bienes del clero con la primera desamortización decidida por Godoy en 1798 y puesta en marcha por el ministro Miguel Cayetano Soler. Sin embargo, al igual que ocurrió con la creación de nuevos impuestos, estas decisiones provocaron un gran descontento que sería instrumentalizado por el clero y élites locales para desacreditar a Carlos IV y Godoy. Con la caída del Estado central en 1808, Cayetano Soler lo pagaría con su propia vida, siendo asesinado por la multitud en Malagón.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, la monarquía, al mantener la incertidumbre y la arbitrariedad frente a los potenciales acreedores, no pudo iniciar a través de la guerra el «círculo virtuoso» del crecimiento económico y la formación de un mercado estructurado del crédito público que caracterizaría a los estados fiscal-militares[15]. La consecuencia fue un endeudamiento colosal y el mantenimiento de un nivel de presión fiscal per cápita muy limitado si lo comparamos con él de otras grandes monarquías europeas.

Tanto en 1814 como en 1823 el realismo en el poder estaba dominado precisamente por las fuerzas que habían resistido al cambio en materia fiscal antes de 1808. El importante grupo de los hombres de la Hacienda durante los reinados de Carlos III y Carlos IV se había visto debilitado por la guerra y, sobre todo, por el exilio y expulsión de la administración como consecuencia de su participación en los gobiernos de José Bonaparte o de las Cortes de Cádiz. Así, la administración de la Hacienda se había visto desorganizada y seguía caracterizada por un número muy limitado de empleados: en torno a 5.000 para la administración provincial y 885 en 1816 para la administra-

[13] Lo vemos con la publicación de los archivos privados de Martín de Garay, ministro de Hacienda en 1817. ALONSO GARCÉS, Nuria, *Biografía de un liberal aragonés: Martín de Garay (1771-1822)* (Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2009).

[14] Un ejemplo en: TORRES SÁNCHEZ, Rafael, «Los límites del absolutismo fiscal. La "Extraordinaria Contribución" de 1779», *Obradoiro de Historia Moderna*, n.º 21 (2012), pp. 131-155.

[15] GONZÁLEZ ENCISO, Agustín, «El estado fiscal-militar, una reflexión alternativa», *Memoria y civilización*, n.º 11 (2008), pp. 271-295.

ción central[16]. Por otra parte, la experiencia administrativa anterior a 1808 tenía una utilidad limitada porque el contexto había cambiado de manera radical. La monarquía hispánica no podía contar con los recursos del imperio, Inglaterra inundaba el mundo de sus productos y ofrecía poco a poco un modelo nuevo con la revolución industrial, mientras Francia recobraba muy pronto las fuerzas y volvía a ser una gran potencia económica gracias a la constitución de un verdadero mercado nacional vertebrado por un Estado central fuerte[17]. Por último, las grandes corrientes financieras europeas se habían desplazado hacia el Atlántico norte con el dominio de las bolsas de Londres y París, sirviendo a menudo esta última de interfaz entre los mercados del Atlántico norte y el Mediterráneo[18]. Frente a este nuevo contexto, los hombres en el poder en 1814 formaban un grupo heterogéneo, dominado por los que se habían opuestos a las reformas de la monarquía administrativa, pero compuesto también por el grupo de los antiguos *golillas*, los hombres que gestionaban el aparato administrativo de la monarquía antes de 1808. Aunque debilitado este último grupo seguía siendo muy útil por su conocimiento técnico del funcionamiento del aparato administrativo. Ambos grupos no miraban hacía el futuro sino hacía un pasado imaginado (los contrarrevolucionarios) u obsoleto (los administrativos).

La actuación frente a «los graves apuros de la Hacienda» (1814-1833)

Las políticas adoptadas durante las dos restauraciones no fueron similares. A una primera fase marcada por la inercia o el reformismo fracasado había sucedido una segunda fase más coherente. Hasta el 27 de enero de 1816 fueron destituidos tres ministros de Hacienda, considerados como responsables de que la situación no mejorase, de que no se volviese a la de aquel «mundo normal». El surgimiento de una toma de conciencia de la situación económica comenzaría con la reunión de una junta de Hacienda a finales de 1815 con el objetivo de presentar «los medios, planes o proyectos que pueda concebir para aumentar el ingreso de caudales en el real erario»[19]. Sin embargo, por parte del monarca y de buena parte de los contrarrevolucionarios, no se trataba de una toma de conciencia sino más bien de la necesidad de buscar dinero para financiar la expedición militar que debía reconquistar América. Aún es más, la cuestión americana y la ilusión de nuevas oportunidades de ingresos a través del imperio impidieron que se enfrentasen con la realidad. Por ello, la primera solución propuesta de la junta de Hacienda fue la del empréstito. Escribía José de Ibarra, presidente de la junta de Hacienda en 1816: «para

[16] Luis, Jean-Philippe, *L'utopie réactionnaire : épuration et modernisation de l'État dans l'Espagne de la fin de l'Ancien Régime (1823-1834)* (Madrid: Casa de Velázquez, 2002), pp. 274-275.

[17] Démier, Francis, *La France de la restauration (1814-1830)* (Paris: Folio, 2012), pp. 364-447.

[18] Cassis, Youssef, *Capitals o capital. A history of international financial centers (1780-2005)* (Cambridge: CUP, 2005), pp. 24-40.

[19] Citado en Fontana, *La quiebra de la monarquía absoluta,* p. 165.

proporcionar prontamente fondos que nos saquen de los apuros del día, le pareció no haber otro medio que el de acudir a los consulados». Era una solución clásica que había sido utilizada para financiar la lucha contra los franceses durante la guerra. El proyecto fracasó porque finalmente los consulados prestaron sólo diez millones de reales. No se podía compensar lo limitado de esta suma con un empréstito exterior porque los intereses de los empréstitos anteriores con Holanda no estaban pagados y España aparecía ante Europa como una inversión muy arriesgada. Como consecuencia de estas dificultades para obtener empréstito, la junta propuso en 1816 una contribución extraordinaria por el importe del déficit, una vez reducidos al mínimo los gastos de los ministerios. La junta insistía en la necesidad de pedir dinero a la Iglesia: «contribuyendo como sería de necesidad, las rentas de la Iglesia, que no por serlo dejan de estar obligadas a la conservación del Estado, de quien depende, en cuyo seno se hallan y sin el cual no pueden existir»[20]. Esta petición incrementó el descontento de uno de los grupos más potente de la coalición antiliberal así como la distancia entre la Iglesia como institución y el poder político[21]. Por otra parte, se vio muy pronto que una contribución extraordinaria no podía solucionar un problema estructural y no coyuntural.

Tras el intento de obtener dinero a través del empréstito y a través de una subida provisional de los impuestos, quedaba la vía de la reducción de los gastos. De hecho, esta vía se aplicaba mediante la demora en el pago de los sueldos de los empleados. Además de ser provisional, era una vía políticamente muy arriesgada que por otra parte alimentaba la desorganización reinante en el aparato administrativo tras la guerra de la Independencia. Por eso, la junta de Hacienda reunida en 1816 propuso como única medida nueva: conocer los gastos en cada ministerio para reducirlos al mínimo indispensable, y establecer luego «presupuestos de gastos y productos, sin los que nada puede hacerse»[22]. Conocer la realidad de los gastos era una tarea enorme, imposible de concretar con una administración tan desorganizada y sólo capaz eventualmente de rendir sus frutos a medio plazo. Para el poder, esta medida no era prioritaria, lo importante era buscar dinero a corto plazo, por eso esta preconización se limitó a un proyecto con un borrador de presupuesto para el año 1817[23].

La única tentativa con cierta coherencia para salir de este callejón sin salida fue el plan del ministro Martín de Garay[24]. Este plan preveía la abolición de las rentas provinciales y la instauración de un sistema mixto en el que coexistían una contribución

[20] Fontana, *op. cit.,* p. 144.

[21] Andoni Artola Renedo, *De Madrid a Roma. La fidelidad del episcopado en España (1760-1833)* (Gijón: Trea, 2013).

[22] Fontana, *La quiebra de la monarquía absoluta,* p. 144.

[23] José López Juana Pinilla, *Biblioteca de Hacienda de España,* t. I (Madrid: D.E. Aguado, impresor de cámara de S. M., 1840), pp. 254-255.

[24] Juan Hernández Andreu, *Orígenes de la fiscalidad contemporánea en España. La reforma de Garay (1817-1818)* (Madrid: Las Rozas, 2008).

directa sobre la producción del campo y una contribución indirecta para las capitales de provincia y los puertos (un derecho de puertas sobre los productos introducidos en las ciudades). Para calcular la renta se necesitaba la elaboración de un catastro[25]. Se suele hablar de un plan de tintes liberales[26] por su pretensión de calcular la imposición en el campo a partir de la producción, cualquiera que fuera el estatuto jurídico del individuo o de la institución en caso de tierras colectivas. Aunque este proyecto introduzca el principio de la igualdad fiscal, difícilmente puede decirse que fueron inspiradas por el liberalismo ya que esta idea existía en el absolutismo desde el intento de Única contribución de 1749. Garay se sitúa más bien en el marco de la monarquía administrativa y de sus esfuerzos por ampliar la esfera de poder del monarca con herramientas que podían ser de tinte liberal a finales de siglo. Al igual que en el siglo anterior, el plan de Garay no pudo concretarse por las resistencias a realizar un catastro, por la incapacidad de las juntas de partido encargadas de evaluar la riqueza de las tierras, incapacidad relacionada, al igual que en el siglo XVIII (y como ocurrió mas tarde con el catastro de Món[27]), con la resistencia de las élites locales a declarar la realidad de la propiedad de la tierra. Pero, en el contexto de la primera restauración, la reforma de Garay fracasó también porque era demasiado parecida al proyecto de contribución única de las Cortes y sonaba demasiado liberal para muchos de los realistas.

Fracasaron las escasas iniciativas que se produjeron entre 1814 y 1820 y el periodo finalizó con la operación lamentable y casi cómica de los barcos rusos en 1819, una operación que, en cierto modo, era una consecuencia de «los apuros de la Hacienda». La deuda seguía creciendo con los intereses. La deuda interior acumulada en 1820 alcanzaba los 13.000 millones de reales, y el 45% de esta suma se había producido después de 1808[28]. El rey tuvo una gran responsabilidad por su flojo apoyo a Garay, pero el fracaso fue también el de los métodos de la monarquía del siglo XVIII. Además, para el absolutismo, lo poco hecho, es decir una subida de la fiscalidad ordinaria y de la fiscalidad de la Iglesia[29], tuvo un precio político muy grande. Las tensiones entre la monarquía y la Iglesia explican en gran parte la falta de apoyo al absolutismo durante el pronunciamiento de Riego en 1820.

[25] Miguel Ángel BRINGAS GUTIÉRREZ, «Un catastro poco conocido: el apeo y valuación general de Martín de Garay, 1818-1820», *CT: Catastro*, n.º 47 (2003), pp. 143-160.

[26] Alonso GARCÉS, *Biografía de un liberal aragonés*.

[27] PRO RUIZ, Juan, *Estado, geometría y propiedad: los orígenes del catastro en España, 1715-1941* (Madrid: Centro de Gestión Catastral y Cooperación Tributaria, 1992). «Poder político y poder económico en el Madrid de los moderados (1844-1854)», *Ayer*, n.º 66, 2007, pp. 27-55

[28] TEDDE DE LORCA (Pedro), «El banco español de San Fernando: un predecesor del banco de España», *Boletín económico del Banco de España*, marzo (2000), pp. 1-21, p. 3.

[29] RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, Carlos María, «¿Alianza entre trono y altar? La Iglesia y la política fiscal de Fernando VII en la diócesis de Toledo (1814-1820)», *Spagna contemporanea*, n.º 19 (2001), pp. 29-46.

Los liberales del Trienio experimentaron una reforma fiscal que fracasó y sobre todo intentaron obtener dinero a través de la venta de los bienes del clero, una solución utilizada ya en tiempos de Carlos IV y José Bonaparte. Por otra parte se vieron obligados a recurrir al empréstito exterior, en París y Londres, reconociendo los empréstitos de Holanda de 1804, e integrando de este modo los intereses de este empréstito en el nuevo (lo que se llama el préstamo de las Cortes).

Con la segunda restauración, la situación de la Hacienda había empeorado. Con ingresos en torno a 400 millones de reales en 1824 y gastos entre 600 y 700 millones de reales, el déficit sumaba más de la mitad de los ingresos. De manera provisional, las necesidades del ejército habían disminuido gracias a la disolución del ejército liberal y a que de la defensa del régimen contra los liberales se hacía cargo el ejército francés de los Cien mil hijos de San Luis y los batallones de voluntarios realistas financiados por los ayuntamientos. Sin embargo, la presencia francesa suponía un problema político por su presión sobre el gobierno para limitar la represión contra los liberales. Era también un problema financiero porque el mantenimiento de las tropas francesas incrementaba la deuda española. Por lo tanto, la necesidad de reconstruir un ejército aparecía como una prioridad para el poder. Si lo comparamos con 1814, dos ilusiones se habían desvanecido: la esperanza en la reconquista de América y la idea de que el déficit era coyuntural. La política adoptada durante esta segunda restauración es una combinación de las tres vías técnicas posibles, a saber, el empréstito, la reducción de los gastos y el crecimiento de los ingresos. Esta política tiene una cara, Luis López Ballesteros, ministro de Hacienda de diciembre de 1823 hasta octubre de 1832, y un equipo bastante coherente formado por funcionarios de la Hacienda formados en tiempos de Carlos IV y posteriormente también por algunos antiguos josefinos.

El empréstito interno seguía siendo muy difícil por la falta de capacidad de inversión del mercado nacional producida por la desconfianza de los acreedores y el empobrecimiento general del país. El gobierno decidió de hecho sacrificar la llamada al mercado interno decidiendo dejar de pagar los intereses, lo que significaba limitarse al empréstito exterior. La mala reputación del estado español en las bolsas europeas y el rechazo del gobierno a reconocer la deuda de las Cortes obligó a recurrir a banqueros aventureros y aceptar condiciones desfavorables. Alejandro Aguado fue el principal actor de este momento, emitiendo cinco empréstitos entre 1824 y 1831 a nombre del gobierno español por un valor total de más de 2.000 millones de reales[30].

La política de López Ballesteros ambicionaba también un aumento de los ingresos y una reducción de los gastos pero con la exigencia política impuesta por el rey y la coalición reaccionaria de no proponer algo que pudiese recordar al liberalismo, es decir, algo parecido a una reforma fiscal fundada en algún modo sobre una contribución única

[30] Luis, Jean-Philippe, *L'ivresse de la fortune. A. M. Aguado, un génie des affaires* (Paris: Payot, 2009), pp. 180-182. Gracias a estas operaciones se hizo con una inmensa fortuna.

y una repartición igualitaria de la carga fiscal en función de la producción agraria. Por consiguiente, el ministro aumentó la carga fiscal de los impuestos existentes, resucitó impuestos indirectos anteriores a 1808 (el de paja y utensilios y el subsidio de comercio a cargo de los consulados), y creó un estanco nuevo, el del bacalao. Tras los proyectos de las Cortes liberales, esta era una contrarreforma fiscal. El gobierno aumentó también la presión fiscal sobre otras fuentes de ingresos, en particular sobre el subsidio del clero y el impuesto particular de Navarra y de las provincias vascas.

La otra vertiente de la política de López Ballesteros corresponde a la reducción de gastos. En 1825, el ministro mandó realizar una amplia encuesta para definir con precisión lo que tanto él como sus predecesores ignoraban, a saber, el coste de la administración real a través del número de los empleados públicos, el importe de los sueldos que cobraban y los gastos necesarios para cubrir el funcionamiento cotidiano del trabajo administrativo. La iniciativa tuvo un cierto éxito lo que permitió al ministro emprender en 1827 una reforma global de las carreras de la administración real que pasaba por una reducción del número de empleados, de los sueldos más altos y por la creación de una categoría administrativa normalizada para los cesantes y los jubilados. La política de reducción del número de empleados se concretó en el abandono del control directo de ciertas rentas por la administración real y la vuelta a los asentistas. Por ejemplo el banquero Felipe Riera obtuvo la concesión de la gestión del cuerpo del resguardo marítimo para las Baleares en 1829 y del impuesto indirecto de los derechos de puertas a partir de 1830[31].

Reducir los gastos necesitaba en paralelo, una racionalización de la gestión de la Hacienda. Este objetivo corresponde también a un pensamiento común entre las potencias que habían ayudado a Fernando VII a recuperar su poder absoluto. El embajador Pozzo di Borgo decía que el problema de España era «el increíble desorden de su administración», y el barón de Damas hablaba del «caos de la administración española»[32]. Este sentimiento era compartido por muchos especialistas de la Hacienda que enviaron al rey memorias con proyectos en los que explicaban la crisis por la mala organización administrativa. Esta imagen era en cierto modo una herencia de la reputación que tenía España en la Europa de las luces, reputación proveniente de la leyenda negra que describía España como un país potencialmente muy rico pero pobre por la incapacidad de sus gobiernos para fomentar la riqueza nacional.

La reforma de López Ballesteros separó las cuentas de la administración en dos partes, la percepción y la distribución, siendo cada una dotada de órganos administrati-

[31] *Actas del Consejo de Ministros, Fernando VII,* t. IV (1829) (Madrid: Ministerio de Relaciones con las Cortes y de la Secretaría del Gobierno, 1991), cesión de 21 de febrero de 1829. *Actas del Consejo de Ministros*. *Fernando VII,* t. V (1830) (Madrid: Ministerio de Relaciones con las Cortes y de la Secretaría del Gobierno, 1992), cesión de 7 de febrero de 1830.

[32] Luis, *L'utopie réactionnaire,* p. 187.

vos propios. La centralización de la gestión de las cajas de los impuestos se acentuó, y en 1828, el 90% de las cajas estaban ya gestionada a través de la Dirección general de rentas. López Ballesteros intentó también una captación de la Hacienda militar por la Hacienda, pero su proyecto fracasó. El ministro creo un Tribunal de Cuentas y llevó a cabo a partir de 1827 el considerado como instrumento imprescindible para la gestión de la Hacienda, es decir, los primeros presupuestos del Estado español[33].

Esta política permitió sólo una reducción limitada del desequilibrio entre ingresos y gastos, sin que los ingresos llegaran a cubrir los gastos. Así, entre 1823 y 1833 siguió existiendo un déficit anual de unos 200 millones de reales[34]. En comparación con el período 1814-1818, se produjo un aumento de ingresos de unos 100 millones de reales[35]. Además, esta tímida mejora no sólo era insuficiente sino también muy precaria. La brusca subida de las necesidades en defensa tras las revoluciones europeas de 1830 demostró que el sistema hacendístico y fiscal no podía proporcionar más que una ligera mejora a través de las reformas. Esta política tuvo otras dos consecuencias. Por una parte, el rechazo de todo cambio en los fundamentos del sistema fiscal significaba la aceptación de la pobreza del Estado y la necesidad, como consecuencia de un estado obsesionado por su seguridad, de consagrar una parte enorme de los gastos al Ejército (siempre superiores al 50% de las dotaciones previstas para el resto de ministerios)[36]. Esta realidad limitaba mucho las posibilidades de actuación de los otros ministerios. Por otra parte, esta política generó un fuerte incremento de la presión fiscal que se duplicó entre 1817 y 1832, es decir en tan sólo quince años[37]. Sin embargo, la descripción de estas reformas no debería ocultarnos lo más importante y es que, a pesar de todo, el empréstito exterior seguía siendo imprescindible para hacer funcionar (aunque de manera muy precaria) el aparato administrativo y financiar el ejército de la monarquía.

Los límites de la adaptación al presente

Esta breve síntesis de las políticas adoptadas durante las dos restauraciones del absolutismo pone de relieve la importante herencia de las experiencias de la monarquía administrativa del siglo XVIII. Esto no es ninguna sorpresa ya que dichas medidas fueron

[33] Hubo intentos anteriores por los gobiernos liberales en 1813, durante el Trienio liberal e incluso en 1817, pero los de López Ballesteros fueron mucho más precisos que los anteriores y sobre todo fueron aplicados, al menos hasta 1830. López Juana Pinilla, José, *Biblioteca de Hacienda de España,* t. I (Madrid: D.E. Aguado, impresor de cámara de S. M., 1840), pp. 253-266.

[34] Broder, Albert, *Le rôle des intérêts économiques étrangers dans la croissance de l'Espagne au XIX^e siècle*, t. I (Paris: thèse d'État dactylographiée, Université Paris I, 1981), p. 128.

[35] 578 millones de reales para 1814-1818, y 682 para 1829-1833. Comín Comín, *Hacienda y economía* vol. 1, cuadra 4, p. 97.

[36] Fontana Lázaro, Josep, *Hacienda y Estado en la crisis final del antiguo régimen español: 1823-1833* (Madrid: Ministerio de Hacienda/Instituto de estudios fiscales, 2001), pp. 112-113.

[37] Broder, Albert, *Histoire économique de l'Espagne contemporaine* (Paris: Economica, 1998), p. 43.

aplicadas por hombres criados en esta tradición. La centralización se sitúa en un proceso que había sido interrumpido tras la reunión de rentas de 1799. Se puede hablar también del camino hacía la igualdad ante al impuesto como un proceso a largo plazo. El apego a una visión ilustrada del Estado capaz de fomentar la actividad económica del país seguía vivo a través de la idea del ministerio de Fomento. La creación de este ministerio en 1832 era una medida heredera de las juntas de fomento y comercio del reinado de Carlos IV y había sido desde 1825 una reivindicación del ministerio de Hacienda, es decir de todo un sector del realismo.

Sin embargo, la escasez de recursos condujo a un repliegue concreto de la administración real en algunos sectores, es decir el movimiento contrario al que había caracterizado la monarquía borbónica del siglo XVIII. El recurso a los asentistas no sólo sirvió para recobrar algunos impuestos sino también para la explotación de materias primas (carbón de tierra, plomo, mercurio, sal…). En efecto, la explotación de los recursos naturales había sido detenida por la guerra de la Independencia. Con el restablecimiento de la paz tras la derrota de Napoleón, el crecimiento de la demanda europea relacionado con la revolución industrial y la riqueza del subsuelo de la península constituían una oportunidad para incrementar los ingresos del Estado. El problema era que la política del Estado productor desarrollada en tiempos de la monarquía administrativa ya no era posible debido a la falta de recursos para explotar las minas y, por supuesto, para invertir o para explotar nuevos sitios. La solución elegida fue el abandono del monopolio del Estado en sectores como el plomo y la devolución al sector privado por la vía del asiento (ley de minas de 1825). Los promotores de esta ley, en particular Fauto de Elhuyar, seguían actuando con ideas del Estado borbónico del siglo XVIII, presentando el asiento como una solución provisional de 20 años[38]. Sin embargo, lo pensado como provisional se transformó en una característica del futuro Estado liberal. El asiento permitió la emergencia de una nueva clase de financieros, a menudo catalanes como Riera, Remisa o Fontanellas (y algunos andaluces), que actuaban en un universo que era europeo, en relaciones con capitalistas con estos países[39]. Este grupo sentó las bases de la oligarquía político-financiera del estado liberal moderado de los años 1840[40] a través de figuras como Gaspar de Remisa, director del Tesoro Real bajo Fernando VII y contratista entre 1827 y 1831 del canal de Castilla, de las minas de plata de Guadalcanal o de cobre de Río Tinto.

[38] CHASTAGNARET, Gérard, «Voie paradoxale de la modernité? La résurgence de l'*asiento* d'établissements miniers de la Couronne à la fin de l'Ancien Régime», en *Pouvoirs et sociétés dans l'Espagne moderne. Hommage à Bartolomé Bennassar* (Toulouse: Presses de l'Université du Mirail, 1993), pp. 271-282.

[39] LUIS, Jean-Philippe, «Faire fortune sous Ferdinand VII», en Xavier Huetz de Lemps et Jean-Philippe Luis (éd.), *Sortir du labyrinthe* (Madrid: Casa de Velázquez, 2012), pp. 215-240.

[40] PRO RUIZ, Juan, «Poder político y poder económico en el Madrid de los moderados (1844-1854)», *Ayer*, 66, 2007, pp. 27-55

La reducción de los gastos desembocó en una reforma del aparato administrativo que contribuyó a la uniformización entre los diferentes cuerpos que constituían la administración real. El objetivo de limitar los sueldos y el número de los empleados fue un fracaso, pero sobrevivieron las medidas de racionalización de las carreras de los empleados del Estado, lo que explica el hecho de que las reformas de López Ballesteros sean a menudo consideradas como el primer paso hacía la constitución de una función pública del Estado.

Las medidas adoptadas por el absolutismo no estuvieron sin embargo limitadas a una cultura administrativa de la monarquía del siglo anterior. La realidad económica de la Europa de las restauraciones monárquicas condujo a adoptar medidas extraídas de las herramientas liberales. Las principales son muy conocidas: el primero código del comercio (que de hecho suprimió los consulados históricos de comercio y las jurisdicciones privativas de que disfrutaban) y la creación del Banco Español de San Fernando en 1829 (que permitió la puesta en circulación de 24 millones de reales de papel moneda entre 1830 y 1833[41]) y la bolsa de Madrid en 1831. Fueron ante todo propuestas por el antiguo josefino, Pedro Sainz de Andino, relacionado con los círculos parisinos del exilio y de la bolsa de París[42]. Por supuesto, la adopción de estas medidas no era por parte del ministro ni tampoco del Rey el resultado de una conversión al liberalismo, sino de una impregnación de prácticas económicas sacadas del pensamiento liberal que aparecían como las únicas capaces de fomentar la riqueza nacional, el mercado de ahorro interno y por consiguiente las arcas del Estado. Estas medidas tenían por otra parte una función de propaganda exterior para dar signos reformistas y de este modo tranquilizar y incitar los inversores de las bolsas europeas a comprar obligaciones del Estado español.

El problema de la política del absolutismo restaurado no era sólo el nivel de los gastos, sino ante todo los limitados ingresos. El fracaso se debía a la incapacidad del poder político para buscar el dinero donde existía, es decir en los manos de las oligarquías municipales, de los señoríos y de la Iglesia. Los dos caminos para conseguirlo eran la desamortización y un sistema fiscal fundado en la realidad de la renta sobre la tierra y el comercio. Estos dos caminos habían sido ya experimentados sin éxito por la monarquía administrativa antes de 1808 y uno de ellos, la desamortización de Godoy, había tenido una enorme responsabilidad en la oposición al Príncipe de la Paz y Carlos IV. El problema residía en que estos caminos implicaban enfrentarse con los principios de la sociedad estamental del Antiguo Régimen. En España, al igual que en otros países, el absolutismo, al querer ampliar la esfera de poder del Estado monárquico, participó en la lucha contra los privilegios tradicionales. Esta vía fue políticamente casi imposible

[41] Tedde de Lorca, Pedro, *El banco de San Fernando (1829-1856)* (Madrid: Banco de España/ Alianza Editorial, 1999), pp. 32-33.

[42] Petit, Carlos, «El código de comercio de Sainz de Andino (1829). Algunos antecedentes y bastante críticas», *Revista del derecho mercantil,* n.º 289 (2013), pp. 109-151.

durante las dos restauraciones porque el absolutismo había sido restaurado precisamente por las fuerzas en las que dominaban los defensores de la sociedad tradicional.

¿Un sistema fiscal en que cada uno contribuye en función de sus haberes, combinado con una desamortización masiva hubiera podido salvar la Hacienda de la bancarrota? Es lo que pensaba en su tiempo Josep Fontana en su obra clásica y todavía imprescindible *Hacienda y Estado*[43]. Sin embargo, algunos elementos permiten pensar que hubiera sido insuficiente. En efecto, al bloqueo político se sumaba un contexto económico muy negativo. La guerra de la Independencia y la perdida de las colonias habían empobrecido el país y reducido mucho la renta per cápita, y por lo tanto la capacidad para recaudar los impuestos. La contracción de la cantidad de dinero en circulación dificultaba la actividad comercial, y el déficit de la balanza comercial contribuía a la salida de la moneda española de plata fuera del territorio de la monarquía. Todos estos elementos dificultaban la constitución de un ahorro colectivo. Por otra parte, la limitada capacidad de ahorro existente difícilmente podía ser atraída por el gobierno debido a la falta de confianza de los acreedores interiores en el Estado. De hecho, el absolutismo eligió ignorar la mayor parte de la enorme deuda interior que se había acumulado desde el siglo XVIII. Los 3.000 millones de reales de juros y obras pías «quedaron en el olvido», y la operación de conversión realizada en 1829 preservó *de facto* sólo un tercio de las vales reales[44]. Por otra parte, las pocas personas con capacidad de ahorro tenían en la Europa post-napoleónica opciones que antes no existían. Invirtieron en bonos de los empréstitos del Estado francés o inglés, que procuraban intereses seguros al 3% o 5%, o en tierras en la cuenca de París[45]. Por todos estos motivos, para economistas como Albert Broder, recurrir a empréstitos exteriores era casi una obligación para evitar la parálisis[46]. Era totalmente imprescindible para las políticas de los gobiernos absolutistas de Fernando VII que no quisieron y, en el caso de Garay, no pudieron utilizar las vías de la desamortización y de la reforma fiscal fundada sobre la contribución de cada uno en función de sus haberes. El empréstito exterior tuvo sin embargo un papel anestésico breve. A partir de 1829, los intereses y la amortización de la deuda alcanzaban cerca de 90 millones de reales y 146,2 millones en 1832-1833[47]. En el último presupuesto de la monarquía absoluta, el de 1831 (que no fue aplicado), el 25% de los gastos del Estado estaba consagrado a la Caja de amortizaciones de la deuda pública, es decir que quedaba

[43] Véase nota 33.

[44] ARTOLA, Miguel, *La Hacienda del siglo XIX. Progresistas y moderados* (Madrid: Alianza editorial/ Banco de Espaaña, 1986), pp. 145-146.

[45] LUIS, *L'ivresse de la fortune,* pp. 135-137. Los documentos de los consulados de Francia en España están llenos de ejemplos de este tipo de inversión.

[46] BRODER, *Les intérêts économiques,* p. 213.

[47] FONTANA, *Hacienda y* Estado, pp. 165 y 178.

para el resto poco más de 500 millones de reales[48]. Al final, el incremento limitado de los ingresos apenas sirvió para pagar los intereses y la amortización de la deuda.

Sin embargo, lo realizado por estos gobiernos en materia de Hacienda hizo hincapié en las contradicciones profundas que existían en el realismo. Esta corriente estaba formada por los contrarrevolucionarios y herederos de la tradición de la monarquía administrativa. Los primeros lucharon contra todas las medidas de centralización de la Hacienda y la subida de los impuestos, en particular los del clero. Lucharon también contra la creación de un ministerio de Fomento, que nació finalmente a finales de 1832, cuando la ruptura entre los dos bandos del realismo estaba ya consumada. Esta lucha había empezado antes de la crisis de 1808 y corresponde al rechazo por parte de los sectores tradicionalistas del incremento del poder real por la asimilación del gobierno del rey al gobierno doméstico, lo que constituía la legitimación de la política de los Borbones para conseguir la subordinación de los cuerpos de la sociedad tradicional corporativa al aparato administrativo de la monarquía.

Por consiguiente, no es de extrañar el desarrollo creciente de la oposición de los sectores tradicionalistas contra la política hacendística del rey Fernando y en particular contra López Ballesteros. El inmovilismo era reivindicado como una garantía para evitar la revolución. Los miembros del Consejo de Estado afirmaban en 1826: «Tiempos de grande inmoralidad pública, de insubordinación y de indisciplina, tiempos de división y resentimientos, de ignorancia y rapacidad, no son ciertamente los que deben elegirse para introducir sistemas sin el riesgo de destruir el edificio mismo que se pretende levantar»[49]. Estos sectores carecían de ideas para resolver el problema de la deuda y del déficit. Esto fue obvio cuando el sistema de López Ballesteros se reveló incapaz a partir de finales de 1830 de obtener nuevos recursos para financiar el incremento de los gastos de defensa y luchar contra los riesgos de alzamiento liberal. López Ballesteros sufrió ataques muy duros de la rama ultra de los realistas, en particular del Conde de la Alcudia, ministro de Estado a comienzos de 1832. La conocida memoria de éste confirma muy bien el callejón sin salida en el que se encontraba el pensamiento contrarrevolucionario. Alcudia denuncia la política global de López Ballesteros, proponiendo sólo la conservación de los impuestos existentes[50], pero sin incrementarlos, lo que era totalmente utópico y hubiera conducido a una parálisis a corto plazo. Para evitarlo y conservar el sistema fiscal del Antiguo Régimen, la única política posible era la de López Ballesteros que al final sólo permitió que este sistema político-fiscal sobreviviese algunos años más. Frente al fracaso de su gestión y a las propuestas de los ultras, López

[48] FONTANA, *op. cit.,* p. 178.

[49] SUÁREZ, Federico, *L. López Ballesteros y su gestión al frente de la Real Hacienda (1823-1832)*, vol. III (*Documentos del Reinado de Fernando VII, VI.*) (Pamplona: EUNSA, 1970), p. 238.

[50] FONTANA, *Hacienda y Estado,* pp. 185-186.

Ballesteros aparece en una memoria de septiembre de 1831 plenamente consciente del problema de fondo de los realistas:

> ¿Y qué diré del regreso a los tiempos y costumbres antiguas para que sean menores las necesidades, menores los gastos y ningún fomento haya que prestar a la riqueza pública? (…) Este retroceso es ridículo aun para dicho; es imposible ejecutarlo. Con los siglos varían las costumbres, y no alcanza el influjo de las leyes a evitar esta variación, hija siempre de los descubrimientos geográficos, científicos y artísticos[51].

A partir de la lucha contra los franceses, el realismo se adaptó muy pronto al presente admitiendo que se hiciera del pueblo un actor de la vida política, fomentando y instrumentalizando su movilización. En cambio, la cultura realista no permitió una adaptación en materia de Hacienda a las necesidades del nuevo mundo salido de la derrota de Napoleón. Esto resulta claro para la rama ultra del realismo, aunque no estaba totalmente cerrada a la novedad. Sabemos por ejemplo que el futuro ministro de Hacienda de Don Carlos, Juan Bautista Erro era muy activo en la bolsa y aparecía en público en el teatro con el rico banquero Riera, uno de los oportunistas de la política del asiento[52]. En cuanto a la rama «administrativa» del realismo, su programa conducía al hundimiento de la monarquía jurisdiccional tradicional y su transformación en un régimen reaccionario y despótico que no tenía una base social suficiente para sobrevivir. Hubo elementos de adaptación al presente, en particular a través de algunos elementos de la política de López Ballesteros que fueron conservados por los regímenes liberales (el código de comercio, la bolsa de Madrid, la reforma de las carreras administrativas…), pero fueron precisamente pensados y adoptados para preservar el sistema global. Al final del reinado de Fernando VII, las arcas de la Hacienda estaban vacías, no se podía pagar los intereses y la amortización de una deuda que ascendía a niveles insostenibles. El ministro y su equipo no sólo era conscientes de la situación sino que también estaban desesperados por el callejón sin salida en el que se encontraban. Muchos regímenes políticos murieron a causa de problemas hacendísticos porque estos son siempre el reflejo de problemas mucho más amplios. Es lo que ocurrió durante el reinado de Fernando VII. Sin embargo, la cuestión de la Hacienda ocupó también un lugar central en el fracaso del realismo, es decir en la fase defensiva de la contrarrevolución, porque puso de manifiesto las contradicciones internas de esta cultura política. Para la contrarrevolución pensar la fiscalidad y la Hacienda fue sólo posible más tarde, cuando se deshicieron de la percepción de la fase revolucionaria como una paréntesis que se podía cerrar sin consecuencias y cuando se convirtieron a la idea de nación.

[51] SUÁREZ, *L. López Ballesteros y su gestión al frente de la Real Hacienda,* vol. V, pp. 338-339

[52] SUÁREZ, *op. cit.,* vol. I, p. 296.

5
Guerra a la revolución
La monarquía borbónica napolitana en 1860

Silvia Sonetti
Universitá degli Studi di Salerno

La historiografía italiana más reciente ha puesto en cuestión muchos de los enfoques clásicos sobre la historia del Mezzogiorno en la época del Risorgimento[1]. El final de los grandes relatos ha despertado un gran interés tanto en el ámbito científico como en la sociedad civil abriendo espacios muy amplios para la discusión que han permitido profundizar en el estudio de los antiguos estados pre unitarios[2].

La interpretación canónica del Risorgimento, cuyo argumento central se apoya en la presencia de un enemigo que había invadido y usurpado una tierra cuyo destino era volver a unirse, mantiene todavía su vigencia aplicada a la Italia centro-septentrional pero no funciona del mismo modo si la aplicamos al Reino de las Dos Sicilias. El término «Risorgimento», de hecho, elimina la especificidad de un territorio donde no había ningún gobierno extranjero y oculta el proceso que le llevó de ser un sujeto político-institucional autónomo a convertirse en parte de un estado nuevo. Más que un

[1] Croce, Benedetto, *Storia del Regno di Napoli* (Milán: Adelphi, 1992); Croce, Benedetto, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (Bari: Laterza, 1928); Cortese, Nino, *Il Mezzogiorno e il Risorgimento italiano* (Nápoles: Libreria scientifica editrice, 1965); Romeo, Rosario, *Il Risorgimento in Sicilia* (Roma-Bari: Laterza, 1970); Moscati, Ruggero, *La fine del Regno di Napoli. Documenti borbonici del 1859-60* (Florencia: Le Monnier, 1960); Berti, Giuseppe, *I democratici e l'iniziativa meridionale nel Risorgimento* (Milán: Feltrinelli, 1961); Lepre, Aurelio, *Storia del Mezzogiorno nel Risorgimento* (Roma: Editori Riuniti, 1969); Galasso, Giuseppe, *Storia del Regno di Napoli. V. Il Mezzogiorno borbonico e risorgimentale (1815-1860)* (Turín: UTET, 2006); Galasso, Giuseppe, *Storia del Regno di Napoli. V. Il Mezzogiorno borbonico e napoleonico (1734-1815)* (Turín: UTET, 2007).

[2] De Lorenzo, Renata, *Un regno in bilico* (Carocci: Roma 2011); De Sensi Sestito, Giovanna y Petrusewicz, Marta (eds.), *Unità multiple* (Soveria Mannelli: Rubbettino 2014); Spagnoletti, Angelantonio, *Storia del regno delle due Sicilie* (Bolonia: Il Mulino, 1997), Di Ciommo, Enrica, *I confini dell'identità. Teorie e modelli di nazione in Italia* (Roma-Bari: Laterza, 2005); Macry, Paolo, *Quando crolla lo stato. Studi sull'Italia pre unitaria* (Nápoles: Liguori, 2003); Rizzo, Maria Marcella (ed.), «*l'Italia è». Mezzogiorno, risorgimento e post risorgimento* (Roma: Viella, 2013); Meriggi, Marco, *Gli Stati italiani prima dell'Unità. Una storia istituzionale* (Bolonia: Il Mulino, 2011).

renacimiento de la patria negada, la transición fue, en palabras de los propios protagonistas, una revolución, un conflicto y, en algunos casos, una guerra civil[3].

La idea de que por una suerte de derecho histórico la nación debería prevalecer sobre la fragmentación de las pequeñas patrias[4] ha infravalorado las posibilidades de pervivencia de los regímenes regionales preexistentes. La construcción de una dimensión estatal nueva ha sido planteada como la inevitable y necesaria conclusión de procesos político-ideológicos, pero también simbólico-culturales, radicados en el medio y largo plazo que desde aquella perspectiva encontraban su natural convergencia[5].

Estos planteamientos han generado un fenómeno histórico paralelo: el *Antirisorgimento*[6]. La narración especular y complementaria a aquella otra que vehiculaba el relato nacionalista italiano no es, ni ha sido, una simple mitología alternativa surgida del universo plural de los derrotados (reaccionarios, monárquicos intransigentes, católicos, legitimistas), sino sobre todo una secuencia de acontecimientos diferentes que terminaron produciendo aquel resultado[7].

Si el *Risorgimento* fue un mito desde el mismo momento en el que se produjo, el *Antirisorgimento* fue una realidad hasta que su derrota, profunda y prácticamente irreversible, generó algunas narraciones y lo desplazó a un plano totalmente diferente. Hasta ese momento había supuesto una alternativa real y creíble a la unificación italiana. Desde la perspectiva interior, el fin del reino de Nápoles, que había demostrado una

[3] Pinto, Carmine, «Guerre civili: origini, sviluppo e modelli. Un confronto storiografico», *Contemporanea*, n.º 1 (2014), pp. 105-111, Schnur, Roman, *Rivoluzione e guerra civile* (Milán: Giuffrè, 1986); Martin, Jean-Clement, *La guerre civile. Entre histoire et mémoire* (Nantes: Ouest Éditions, 1994); Pezzino, Paolo, «Risorgimento e guerra civile. Alcune considerazioni preliminari», en Gabriele Ranzato (ed.), *Guerre fratricide. Le guerre civili in età contemporanea* (Turín: Bollati Boringhieri, 1995).

[4] Macry, Paolo, *Unità a mezzogiorno. Come l'Italia ha messo assieme i pezzi* (Bolonia: Il Mulino, 2012).

[5] Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983); Breuilly, John, *Nationalism and the State* (Manchester: Manchester U.P., 1993); Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londres: Verso, 1993); Hobsbawm, Eric J. y Ranger, Terence (eds.), *L'invenzione della tradizione* (Trento: Einaudi, 2011); Banti, Alberto, *La nazione del risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita* (Turín: Einaudi, 2001); Porciani, Ilaria (ed.), *Famiglia e nazione del lungo Ottocento italiano. Modelli, strategie, reti di relazioni* (Città di Castello: Viella, 2006); Banti, Alberto, *Il risorgimento italiano* (Roma-Bari: Laterza 2004); Banti, Alberto y Ginsborg, Paul (eds.), *Storia d'Italia, annali, vol. 22 Il risorgimento* (Turín: Einaudi, 2007); Levra, Umberto, *Fare gli italiani. Memoria e celebrazione del Risorgimento* (Turín: Comitato di Torino dell'Istituto per la storia del Risorgimento, 1992); Riall, Lucy, *Il Risorgimento, Storia e interpretazioni* (Roma: Donzelli Editore, 2007); Porciani, Ilaria, *La festa della nazione. Rappresentazione dello Stato e spazi sociali nell'Italia unita* (Bolonia: Il Mulino, 1997); Betri, Maria Luisa (ed.), *Rileggere l'Ottocento, Risorgimento e nazione* (Turín: Carocci, 2010).

[6] Calasena, Maria Pia (ed.), *Antirisorgimento. Appropriazioni, critiche, delegittimazioni* (Bolonia: Edizioni Pendragon, 2013); Isnenghi, Mario y Cecchinato, Eva (ed.), *Fare l'Italia. Unità e disunità del Risorgimento* (Turín: Utet, 2008).

[7] Isnenghi y Cecchinato, *op. cit.*

enorme capacidad de resistencia superando todos los desafíos y las tensiones internas que habían tenido lugar desde 1820, fue un acontecimiento inesperado.

La desaparición del Reino y de la dinastía fue el resultado de una serie de circunstancias y coyunturas no previsibles ni planificables, el producto de errores políticos, vacíos militares, insuficiencias administrativas, lagunas territoriales y decisiones individuales. «Pocos estados como el Reino de las Dos Sicilias se mantuvieron hasta el final debatiéndose entre la disolución y la supervivencia. Es obvio, claro está, que hay que buscar las raíces en el pasado, pero su colapso final será el resultado de una partida que todavía en 1860 estaba todavía por jugar»[8].

La eliminación del estado borbónico se consumó muy rápidamente pero atravesando, al menos, tres fases diferentes. a) La *situación revolucionaria* de Sicilia en la primavera de 1859 se convierte en revolución en abril del año siguiente. Las campañas de Gancia reactivaron el arraigado conflicto político que, después de decenios de política legitimista y reaccionaria eficazmente gestionada por el gobierno interior, con una hábil utilización de la fuerza por los gobiernos locales y, sobre todo, mediante la identificación del Reino con la dinastía, había vencido sistemáticamente los desafíos de las corrientes liberal-constitucionales. b) La guerrilla que siguió a la represión de la revolución y preparó el terreno al desembarco de los Mil se transformó, tras el 11 de mayo, en una guerra nacional por la irrepetible coincidencia que supuso la confluencia de la oposición política regional al proyecto unitario contra la monarquía como el enemigo común y más importante. c) La guerra nacional, con la derrota del ejército en Sicilia, la catástrofe calabresa y, finalmente, el asedio de Gaeta, entregó el reino en manos de Vittorio Emanuele. Anulada la patria napolitana, los plebiscitos oficializaron el paso de un estado absoluto y de carácter regional a otro tipo de estado parlamentario y nacional evidenciando así el papel clave que tenía la corona en la reparación de las fracturas y como garantía de la continuidad política.

La monarquía siguió siendo en el Mezzogiorno y en toda Italia el elemento simbólico e identitario fundamental en torno al cual fue posible la unificación del país. Su fortaleza, puesta de manifiesto por la continuidad que supuso la sustitución de la soberanía borbónica por la de los saboya, hizo posible la consolidación del nuevo estado y la legitimación de sus instituciones. No obstante, a pesar de su centralidad en el proceso político, la monarquía fue la gran ausente en la reconstrucción histórica del Risorgimento. La renovación de los estudios sobre el Mezzogiorno impone ahora, dada su relevancia, la profundización de su variante borbónica, de sus apéndices institucionales y de su propuesta política. Desde esta perspectiva, la comprensión del *Antirisorgimento* pasa necesariamente por el estudio de su principal protagonista: Francesco II.

El último miembro de la dinastía heredó una estructura de gobierno eficiente y estructurada que había sido capaz no solo de anular la oposición sino también de conser-

[8] MACRY, *Unità a mezzogiorno*, p. 39-40.

var durante un siglo y medio el control del territorio y de restañar las fracturas surgidas de aquellos enfrentamientos. Sin embargo, en medio de la coyuntura, no fue capaz de leer adecuadamente los acontecimientos y responder con estrategias eficaces al golpe del nacionalismo italiano que, por su parte, atrajo hacia sí las fuerzas políticas hostiles al régimen y, con un mensaje que combinaba patriotismo y libertad, supo aprovechar el nuevo marco geopolítico europeo para acabar con el mundo legitimista napolitano.

Analizar aquellos acontecimientos a través de la relación que tuvo el rey con el aparato del estado amplia considerablemente el escenario y extiende la comprensión de la guerra a todos los actores que entraron en juego, lo que permite reflejar el colapso de la institución monárquica y las responsabilidades que esta tuvo en la definitiva derrota militar y política. La secular relación entre el rey y la patria napolitana se vio alterada como consecuencia de la guerra y de toda la violencia difusa que esta desencadenó generando una dinámica compleja entre el último soberano y los representantes del *establishment* borbónico en el momento del golpe garibaldino. Leerla desde la perspectiva de los protagonistas contribuye a explicar las razones profundas de la crisis que a partir del soberano se transmitió a toda la pirámide de poder.

A través de los documentos producidos por las diversas administraciones, las cartas, los despachos, las memorias y las reconstrucciones, esta investigación se propone ofrecer una nueva clave interpretativa para comprender en qué modo los borbones vivieron y percibieron la guerra y cómo la monarquía, con sus apéndices locales, organizó y gestionó las estrategias de defensa y en qué medida el fracaso de la política real determinó fundamentalmente la derrota de las pretensiones dinásticas sobre el Mezzogiorno.

Los borbones perdieron el reino de Italia meridional después de un conflicto que había enfrentado durante decenios el legitimismo más intransigente a los impulsos liberales y revolucionarios. En el último acto de este proceso —entre abril y octubre de 1860— la oposición interna se adhirió a la propuesta política impulsada por el proyecto nacionalista y reconoció en él la referencia ideológica de la monarquía de los Saboya. Por el contrario, la heredada por el joven Francisco II, a pesar de haber sabido hacer frente y superar el desafío del disenso, volvió a proponer esquemas, figuras y estrategias envejecidas, insuficientes y limitadas que sentenciaron su final. En 1860, la revolución europea llamó de nuevo a las puertas de Nápoles y encontró su definitivo éxito confirmando por un lado, también en Italia, la victoria de las ideas de nación y libertad y, por el otro, evidenciando la incapacidad de los borbones de Nápoles, pero no de la monarquía, de recomponer el proyecto político y de gobernar el cambio.

EL ANTI-RISORGIMENTO

> Dios protege a los soberanos y por Dios/reinan sólidos los reyes sobre los pueblos!/ Mientras en la cara se besan amistosas/la justicia, la paz y el amor/un torrente de púdica alegría/vierte feliz la gracia en los corazones./ Viva, oh rey —el camino de la gloria/te abrirá el cielo benéfico./ Reina, oh rey, con la augusta Sofia/que colorea de rosas tus días./

> Con una sola mirada suya a la placentera llama/al calor de su dulce aliento/ verás oh! en el camino de tu vida/ florecer nuevos laureles entre los lirios[9].

El de las Dos Sicilias era el reino más extenso de todos los estados preunitarios, de ahí el papel fundamental que iba a tener en la formación de Italia: su adhesión al proyecto unitario sería determinante para el éxito del propio proyecto. Poseía, sin embargo, una historia y una tradición propias y un específico sistema identitario radicado sobre un territorio definido y gobernado durante más de un siglo por una de las más antiguas y reconocidas dinastías de Europa[10]. Poseía un proyecto de estado patriótico con solidez y perspectiva propias que en todas sus fases supo mantener una clara identificación con la corona y las opciones políticas que representaba.

Las Dos Sicilias, entre el siglo XVIII y el XIX habían conocido diferentes formas de monarquía (absolutista, administrativa y constitucional)[11], pero ninguna de estas fases puso en discusión los límites del Estado: a diferencia de la experiencia de la Italia centro-septentrional, que en el período napoleónico había conocido horizontes geográficos diferentes (la creación de las Repúblicas), el Mezzogiorno atravesó aquellos cambios conservando siempre la integridad territorial como un bloque monolítico ligado por un férreo vínculo al soberano que en todo momento se mantuvo al frente del gobierno y de las instituciones.

En el hundimiento es posible descubrir no una crisis de la figura del rey como símbolo y garantía de las estructuras gubernativas sino el fracaso del modelo napolitano de transformación que exigían los desafíos del siglo. En 1860-61 no se produce la quiebra simbólica de la corona, sino un cambio de su perfil político.

La conexión entre el rey, el Estado y el territorio en el Mezzogiorno ha sido un tema ampliamente tratado por los historiadores modernistas[12], Aurelio Musi, entre otros, ha situado en la primera mitad del siglo XVII el nacimiento de una construcción identitaria específicamente napolitana[13]. La *nazione regnum* encontraba sus fundamentos en la capacidad de agregar y legitimar que poseía el centro del poder político en torno al

[9] JONATA, Allessandro, *Inno in onore dell'ascesa al trono di Francesco II,* en Archivio di Stato di Napoli, Fondo Borbone (ASN, FB) f. 1691, n. 243.

[10] DE LORENZO, Renata, «Sistemi patriottici: tempi e spazi delle identità nazionali», *Meridiana*, n.º 81 (2014), GALASSO, Giuseppe, «Unificazione italiana e tradizione meridionale», *Archivio Storico per le Province Napoletane*, n.º CI (1983), pp. 1-15; MUSI, Aurelio, *Mito e realtà della nazione napoletana* (Nápoles: Guida Editori, 2016).

[11] DAVIS, John Anthony, *Napoli e Napoleone. L'Italia meridionale e le rivoluzioni europee (1780-1860)* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2014).

[12] D'ALESSANDRO, Vincenzo y GIARRIZZO, Giuseppe (eds.), *La Sicilia dal vespro all'unità* (Turín: Utet, 1989).

[13] MUSI, Aurelio, *L'Italia dei Vicerè. Integrazione politica nel sistema imperiale spagnolo* (Cava de' Tirreni: Avagliano, 2000); id., *Napoli spagnola. La costruzione storiografica* (Salerno: Provincia di Salerno, 2011).

cual giraban tanto el territorio como las clases dominantes. Posteriormente Villari ha defendido que ya desde las jornadas massanielianas el valor de la patria napolitana se había transformado profundamente uniendo la idea de nación construida sobre la base de la fidelidad al rey a un nuevo principio emergente de legitimación del poder situado en el pueblo[14]. Profundizar, pues, en el tema de la monarquía es enfrentarse a la cuestión del patriotismo que evoluciona según los cambios políticos, asume las evoluciones y confluye posteriormente en las grandes transformaciones revolucionarias de finales del siglo transformándose en nacionalismo[15].

Las conquistas políticas de comienzos de siglo trajeron a escena los valores constitucionales y representativos cambiando radicalmente los modos y las formas de ejercer y percibir el poder. Hasta ese momento, la conexión entre el soberano y el territorio, a través de las instituciones y de los gobiernos locales, había conseguido unir y sellar a través de la corona una doble línea de fidelidad ligando indisolublemente a la idea de pertenencia a la tierra natal toda una serie de tradiciones, trayectorias individuales e historias familiares. Ahora los principios de representación y participación abrían la puerta a un progresiva transformación de la idea del Estado (absolutista) tal como se conocía hasta entonces sustituyendo la patria dinástica por la nueva y revolucionaria idea de patria nacional[16].

Por lo tanto, la reflexión sobre la monarquía napolitana incluye necesariamente la comprensión del modo en el que ella misma interpretó estas transformaciones a través del ejercicio de la fuerza política regia. El crecimiento, la circulación y la experiencia del liberalismo político vincularon la felicidad del pueblo a la concesión de constituciones en un nuevo marco estatal en el cual por vez primera la legitimación del soberano sobre el territorio se ligaba no tanto, o no solo, al derecho divino y hereditario, como a la búsqueda de consenso[17]. Los súbditos, vinculados por la fidelidad debida al soberano, emanación política de la providencia, se percibían ahora como potenciales ciudadanos, individuos libres y dotados de derechos civiles. La soberanía se hacía «abstracta e impersonal, identificada según los contextos con el Estado, la nación, el Parlamento o la ley, pero ya nunca reducida a un solo individuo o a un grupo de individuos específicos»[18]. El

[14] Villari, Rosario, *Per il re o per la patria. La fedeltà politica nel Seicento* (Roma- Bari: Laterza, 1994).

[15] Mannori, Luca, «Tra nazioni e nazione: una riflessione introduttiva», en De Benedictis, Angela, Fosi, Irene, Mannori, Luca (coords.), *Nazioni d'Italia, Identità politiche e appartenenza regionali fra Settecento e Ottocent*o, Viella, Roma 2012, p. 28.

[16] De Benedictis, Angela, *Politica, governo e istituzioni nell'Europa moderna* (Bolonia: Il Mulino, 2011).

[17] Guazzaloca, Giulia (ed.), *Sovrani a metà, Monarchia e legittimazione in Europa tra Otto e Novecento* (Catanzaro: Rubbettino, 2009).

[18] Guazzaloca, Giulia, «Legittimità e poteri delle monarchie europee tra Otto e Novecento: uno sguardo introduttivo», en Guazzaloca, Giulia (ed.), *Sovrani a metà, Monarchia e legittimazione in Europa tra Otto e Novecento* (Catanzaro: Rubbettino, 2009), p. 14.

rey continuaba siendo personificación del poder, pero ya no encontraba su legitimación en el derecho divino sino en los órganos constitucionales.

En el corazón de este proceso, en el reino de Nápoles, a partir de 1830, Fernando II consiguió eludir la concesión de derechos interpretando con fuerza y carisma las tres clásicas formas (popular, dinástica y carismática) que componían la legitimación monárquica. La capacidad de concentrar sobre su figura todos los rostros y las formas del poder constituía su fuerza, pero al mismo tiempo hacía imposible cualquier evolución. Fernando fue el director de un nuevo modelo de absolutismo que, manteniendo la herencia más significativa del decenio, y consiguiendo resultados muy relevantes en el ámbito interno[19], conservó la absoluta centralidad del soberano rechazando cualquier forma de contrato. Siguiendo a todos los niveles una política autonomista, consiguió elevadísimos niveles de popularidad pero renunció a cualquier forma de renovación y modernización político-ideológica.

Los hechos de 1848 polarizaron los sectores politizados, la opinión pública y la sociedad civil en todos los niveles: en este momento la corona se miró en la doble imagen del soberano que oscilaba entre quien lo aclamaba por haber sido el campeón europeo de la reacción y quien lo desacreditaba como un monarca sanguinario dispuesto a someter a golpe de cañón a sus propios súbditos. La primavera de los pueblos había traído a escena la inevitable confrontación entre la gran victoria borbónica sobre los movimientos revolucionarios y la potente victoria de la dinastía de los Saboya que fue la única que consiguió conservar su status. A diferencia del Reino de los Saboya, el régimen napolitano no consiguió, ni quiso, integrar la oposición política sino que la relegó a los márgenes geográficos y políticos del Estado. Solo teniendo presente la comparación, que en la coyuntura unitaria se convirtió en abierta competición, es posible ahora utilizar términos como «transformación» o «crisis»: uno de los puntos cruciales que hicieron posible la posterior victoria del proyecto unitario fue que a un sistema incapaz, o expresamente hostil, a todo tipo de cambios se le opuso otro diferente que había conseguido transformarse y dominar moralmente consiguiendo integrar a la revolución liberal en el Estado[20].

El trauma sufrido en el 48 en el reino del sur no fue superado en el decenio siguiente. El proyecto revolucionario, en la clandestinidad o en el exilio, fue perfeccionando su programa político a pesar de haber fracasado clamorosamente en sus proyectos de socavar el régimen. Fue sedimentando experiencias y memorias diferentes, construyendo

[19] MASSAFRA, Angelo (ed.), *Il Mezzogiorno preunitario. Economia, società, istituzioni* (Bari: Dedalo, 1988); SPAGNUOLO, Paolo, *Le istituzioni politiche e amministrative nel Regno delle Due Sicilie dal 1815 al 1860* (Roma: Prospettiva editrice, 2012); GRANATA, Angelo, *Un regno al tramonto, lo stato borbonico tra riforme e crisi* (Roma: Carocci, 2015).

[20] MAZZONIS, Filippo, *La monarchia e il Risorgimento* (Bolonia: Il Mulino, 2003); RIDOLFI, Maurizio y TESORO, Marina (coords.) *Monarchia e Repubblica, Istituzioni, culture e rappresentazioni politiche in Italia (1848-1948)* (Milán: Mondadori, 2011).

mitos alternativos y proyectos cambiantes, siempre demonizando al poder establecido encarnado por el rey que, mientras tanto, confiando a la policía y al ejército el control del territorio, había de facto aniquilado cualquier veleidad ya fuera en Sicilia o en el continente. La monarquía napolitana seguía siendo un sólido punto de referencia política y mantenía al Mezzogiorno bajo las riendas de un estado fuerte y reconocido. «Aquel régimen podía sentirse orgulloso de un aparato de seguridad todavía más sólido de lo que era antes del 48 y de una base de consenso obtenida sobre todo entre las clases populares: lo demostraba entre otras cosas el fracaso de Pisacane. En Sicilia era, en general, mucho peor visto, pero los patriotas habían constatado que su isla volcánica, mucho más proclive a las erupciones revolucionarias, no era sin embargo capaz de defenderse del retorno de los borbones»[21].

El *Antirisorgimento* tenía una propuesta política con sus preferencias, sus posibilidades y sus potencialidades. No fue, por lo tanto, una opción, como se deriva como alternativa a una realidad existente de facto: en su época, más bien, la alternativa era el *Risorgimento*. La personalización de la política real conseguida por Fernando II convierte el hecho de su muerte en una línea divisoria crucial para los equilibrios de la península, a lo que debe sumarse, naturalmente, el nuevo escenario que se abría con la II guerra de independencia. Su desaparición dejaba un vacío que solo era capaz de cubrir otro poder igual de fuerte y arraigado pero que, al mismo tiempo, tuviera capacidad para abrir una nueva etapa en la historia del reino. La sucesión al trono fue, de hecho, recibida con entusiasmo por la mayoría, no solo de los más fieles sino también, por ejemplo, de las potencias extranjeras que abrieron los contactos diplomáticos y enviaron nuevos emisarios a la corte. A un observador de 1859 la profecía de que poco más de un año después el Reino iba a desaparecer le hubiera resultado una visión poco realista. El pueblo respondió a la muerte de Fernando II participando unánimemente en los actos y adhiriéndose con entusiasmo a los ritos de paso con los que se oficializó el acceso a la corona del príncipe heredero Francisco[22]. Sus funerales fueron probablemente el último acontecimiento de nacionalización de la patria de la Dos Sicilias que a solo un año de su desaparición expresa una simbiosis total con el monarca.

Ciñendo la corona, Francisco II asumía plenos poderes sobre estructuras e instituciones concretas, pero antes de cualquier otra cosas, recibía sobre sus hombros el nombre de la dinastía. En esta herencia se hallaba el poder político del padre, su indiscutida capacidad de liderazgo y la fuerza cohesionadora de su personalidad, así como la

[21] Lupo, Salvatore, *L'unificazione italiana. Mezzogiorno, rivoluzione, guerra civile* (Roma: Donzelli, 2011), p. 36.

[22] Montroni, Giovanni, «Il re e morto. Viva il re: riti funebri per la scomparsa di Ferdinando II», *Bollettino del diciannovesimo secolo*, n.º 6 (2000), pp. 53-57; Montroni, Giovanni, «Linguaggi di regalità. L'uso pubblico della retorica a Napoli nel primo Ottocento», *Contemporanea*, a. I. n. 4 Octubre 1998, pp. 681-702, p. 701.

memoria de las represiones, de las promesas traicionadas y de las reformas anunciadas y después defraudadas: una monarquía estructuralmente sólida pero con algunos puntos críticos profundos y latentes. La eliminación de toda forma de oposición había alejado del gobierno napolitano a la élite política e intelectual a la que le había sido negada cualquier posibilidad de compromiso con las ideas liberales. Una parte significativa de la sociedad había tomado el camino del exilio o de la clandestinidad y había encontrado, sin embargo, amparo y posibilidades de expresarse, más que en las grandes capitales del exilio europeo, en el vecino reino de Cerdeña que se convirtió en la patria natural del liberalismo italiano.

Francisco II, por lo tanto, inscribe su reinado en un proceso mucho más largo. Aquí reside su «excepcionalidad», en el hecho de que muy poco tiempo después, tan solo un par de años, se produjera un gran cambio que le llevó de proyectar el desarrollo del reino al epílogo de la dinastía. En la disociación entre el tiempo histórico y la rapidez con la que las fracturas terminaron combinándose de una y otra parte, el último soberano de las dos Sicilias se impone como protagonista central en aquella coyuntura y se revela como un instrumento de investigación privilegiado para observar desde el interior, primero, las grietas y, después, el hundimiento, del edificio monárquico napolitano.

La revolución

> Una revolución no siempre va de mal en peor. Muchas veces el pueblo, que había venido sufriendo las leyes más opresivas sin quejarse, como si no se diera cuenta, las rechaza violentamente quitándoselas de encima… el mal que había venido soportando pacientemente como inevitable se convierte en intolerable en el momento en el que concibe la idea de liberarse de él[23].

La historia del Mezzogiorno borbónico es también la historia de sus revoluciones fallidas. El continente y Sicilia, de hecho, fueron durante todo el siglo XIX teatro de numerosos movimientos y tentativas insurreccionales, siempre fallidos desde 1820.[24] Las diversas familias políticas (liberales moderados, monárquicos intransigentes, revolucionarios, constitucionalistas, republicanos)[25] habían mantenido viva una lucha transversal a los territorios y a la sociedad que, en la guerra del 60, desembocó en un dualismo de

[23] Tocqueville, Alexis de, *L'antico regime e la rivoluzione* (Milán: Rizzoli, 2011), p. 231.

[24] Renda, Francesco, *Risorgimento e classi popolari in Sicilia 1820-1821* (Milán: Feltrinelli, 1968); De Francesco, Antonino, *La guerra di Sicilia. Il distretto di Caltagirone nella rivoluzione del 1820-21* (Catania: Bonanno, 1992); Riall, Lucy, *La Sicilia e l'unificazione italiana. Politica liberale e potere locale (1815-1866)* (Turín: Einaudi, 2004); Giarrizzo, Giuseppe y Aymard, Maurizio (ed.), *Storia d'Italia*, V, *La Sicilia* (Turín: Einaudi, 1987).

[25] Pinto, Carmine, «Tempo di guerra, Conflitti, patriottismi e comunità politiche opposte nel Mezzogiorno d'Italia (1859-1866)», *Meridiana*, n.º 76 (2013), pp. 57-84.

difícil solución: enemigos o amigos de la monarquía, traidores o fieles al rey, reaccionarios o revolucionarios.

El escenario privilegiado de las reivindicaciones había sido la isla. La construcción y la consolidación del estado duosiciliano había encontrado siempre la prinicpal oposición en el arraigado sentimiento de extranjería que Sicilia tenía respecto del continente: la gestión de los numerosos intentos insurreccionales que reivindicaban la autonomía perdida representó, desde Fernando I en adelante, el punto más delicado de la agenda del gobierno. La línea de fractura que enfrenta el separatismo siciliano al centralismo napolitano puso continuamente en discusión la existencia del Reino y de la monarquía hasta el momento mismo en que los revolucionarios se unieron a la opción unitaria identificada como la última posibilidad de conquistar la independencia[26]. Sicilia, después de 1815, manifestó como un elemento casi estructural su resistencia a la autoridad napolitana. Como subrayaba Romeo, allí sentido del estado estaba prácticamente ausente y existían formas autónomas y subversivas de control del territorio. La población, por otro lado, ha observado Paolo Pezzino, se mostraba ante las autoridades en un constante estado de agitación armada latente y silente, y las clases dirigentes eran las primeras que se resistían a las imposiciones del gobierno. «Mucho más que un trozo del reino borbónico, Sicilia es una nación de élites y de pueblo que se nutre de tensiones independentistas y que tiene su brazo armado en las bandas rurales»[27].

Ninguno de los intentos revolucionarios obtuvo resultados duraderos o significativos. La monarquía, gracias a la combinación de ejército y policía, siempre consiguió restablecer el orden y el gobierno provocando, como respuesta, aumentar la intransigencia de la oposición política: «un estado de asedio permanente afectaba a la isla; las palizas y los arrestos estaban a la orden del día, y los esbirros, capitaneados por ávidos partidarios del poder real, con título de tenientes, ansiosos solo de dominar y torturar, eran los dueños absolutos de la desventurada Sicilia»[28].

La adhesión al patriotismo panitaliano fue pues un camino de largo recorrido que solo se confirmó como posibilidad concreta en la propia coyuntura histórica. A la llegada de Garibaldi, los agitadores en el seno del aparato del estado, la oposición política y una buena parte de la población rural armada eligió ponerse del lado de los Mil para aprovechar una oportunidad tan inesperada como perfecta: los enemigos de los napolitanos eran amigos de los sicilianos y de su independencia[29]. Sin embargo el término *Risorgimento* oculta las divisiones de los patriotas encuadrándolos todos bajo

[26] Cfr. De Lorenzo, Renata, *Borbonia felix. Il Regno delle Due Sicilie alla vigilia del crollo,* Salerno, Roma 2013; Roccucci, Adriano (ed.), *La costruzione dello stato-nazione in Italia* (Viella: Roma 2012); Macry, *Unità a mezzogiorno*; Lupo, *L'unificazione italiana.*

[27] Macry, *Unità a mezzogiorno*, p.42.

[28] L. E. T., *L'insurrezione siciliana (aprile 1860) e la spedizione di Garibaldi* (Milán: Tipografia fratelli Borboni, 1860), p. 8.

[29] Macry, *Unità a mezzogiorno,* p. 58.

una misma retórica mítica, del mismo modo que la expresión *Antirisorgimento* sirve para homologar en una sola dimensión toda la perspectiva reaccionaria.

El estudio de los documentos producidos por la comunidad y las instituciones sugieren, tanto por una como por otra parte, una realidad mucho más poliédrica, diversificada, frecuentemente heterogénea y, en ocasiones, competitiva en el interior de una misma posición. El sonido de las campanas en Gancia durante la noche del 3 al 4 de abril dio paso a una revolución que divide y posiciona a la población local, en primer lugar, en una revuelta de carácter preferentemente antiborbónico antes que liberal-constitucional. Como en 1820, «fue una guerra de sicilianos contra napolitanos y una guerra civil entre sicilianos»[30], pero si en aquel caso «al final llegó la reacción absolutista para todos»[31], en este la enésima restauración borbónica fue desbaratada por la solución nacional.

La solución del Estado fue desde el primer momento la represión. Silenciada en pocas horas la revuelta en el convento, tanto Palermo como Messina fueron inmediatamente puestas en estado de sitio. Así las cosas, los revolucionarios buscaron refugio en la campiña y en los pueblos limítrofes y el territorio se convirtió en escenario de una violencia sin reglas: «el sentido de la convivencia civil se desvanece»[32] y «se repiten los más macabros rituales»[33].

Incorporada a la perspectiva nacional, de la cual constituye la primera pieza de un amplio programa unitario, la revolución se comportó, a los ojos del estado legitimista, de una forma muy poco directa. En apariencia se insertaba en la tradición regional del odio atávico hacia la dinastía, de tal forma que ninguna de las figuras del gobierno, incluido el rey, comprendió la diferencia entre aquel movimiento y otros tantos que se habían registrado en la isla en los decenios precedentes. El soberano, de hecho, en aquellos días, se limitó a atender los informes ordinarios convencido de que lo sucedido no tenía especial relevancia política. Libres del peso de la autoridad real, que se limitará en esta fase a observar y sugerir, nunca a dictar órdenes precisas, Salzano, Maniscalco y Castelcicala, respectivamente el comandante la plaza de Palermo, el director de la policía y el lugarteniente, ostentaban un poder prácticamente ilimitado. Alimentándose de sus propias historias personales, y seguros del papel que debían desempeñar, tuvieron en sus manos las riendas de la estrategia y la responsabilidad de dirigir y coordinar las fuerzas. Interpretar las dinámicas del conflicto, comprender las raíces políticas y anular la capacidad operativa del enemigo eran puntos fundamentales en torno a los cuales tomaba forma la defensa. En la definición del plan, las tres cuestiones convergían de

[30] LUPO, *L'unificazione italiana*, p. 33.

[31] LUPO, *op. cit.*

[32] LUPO, Salvatore, «Tra centro e periferia. sui modi dell'aggregazione politica nel mezzogiorno contemporaneo», Meridiana, n.º 2 (1988), pp. 13-50, p.25.

[33] LUPO, *op. cit.*

forma unívoca para alcanzar un solo objetivo: emplear la violencia y la represión en todos los campos.

Las autoridades se preocuparon de eliminar los focos de rebelión allí donde se producían. El ejercicio de la violencia dio lugar a episodios de represión de tal crueldad que la desconfianza y el miedo se apoderaron del territorio. Las ciudades se fueron vaciando progresivamente, la tiendas permanecieron cerradas y las calles desiertas. Comenzó así una desconexión progresiva entre las instituciones y el territorio: la reacción de la fuerza gubernamental abrió una brecha en la que, junto a la deslegitimación de la institución monárquica, que no parecía capaz de defender a sus súbditos sino que, al contrario, actuaba para atemorizarlos, ganaba terreno la adhesión a una nueva opción política. El repertorio ideológico y estratégico tanto de la estrategia legitimista como de las reivindicaciones revolucionarias se alimentó de la memoria o de la experiencia directa en los movimientos de 1848.

La acción de las autoridades provocó que la población se dividiera en sectores que se reconocían en identidades y fidelidades fluidas. Las fracturas preexistentes se multiplicaron. El espionaje y la traición fueron parte integrante de una situación que devino en un clima general de sospecha y desconfianza. La guerrilla, que hizo de puente entre la revolución local y la guerra nacional, implicó progresivamente a mayores partes del territorio y de la sociedad en una competición armada donde el vínculo de fidelidad entre el rey y el Reino era definitivamente puesto en discusión, e incluso en algunos casos negado incluso en el propio aparato de gobierno.

Al finalizar el mes, algunos episodios que tuvieron lugar en el interior del ejército no solo pusieron de manifiesto que se estaba sufriendo un proceso de desintegración sino que existía una crisis mucho más profunda. Los vínculos entre el ejército, el rey y el territorio constituían la triangulación fundamental de la legitimación del poder. Las tropas, aunque fueran percibidas como extranjeras por ser napolitanas y no sicilianas, habían garantizado con su presencia la conexión entre el soberano y los señores del Reino y se habían hecho garantes y custodias del orden y de la legitimidad dinástica en las provincias. El peligro de que en un período de crisis interior, amplificada por la amenaza «nacionalista» y por una posición internacional debilitada, pudiera producirse una fractura en el seno de la institución militar preocupó, y no poco, al soberano.

El rey reconocía como fundamental para conservar el equilibrio el mantenimiento del eje monarquía/ejército/territorio. Al interés y la atención que demostraba por los asuntos militares, y sobre todo por el bienestar de los soldados, no añadía, sin embargo, el esfuerzo de elaborar una propuesta política. Francisco II confirmó en aquella fase un temperamento blando, tibio, pasivo, mucho más de observador que de actor, rechazando escuchar las voces de quienes llegaban a Nápoles y hablaban de una crisis grave, prefiriendo creer las noticias que recibidas por canales oficiales. Para defender al gobierno y a la dinastía, el rey, que nunca había estado en Sicilia, delegaba en su teniente, en el comandante de la plaza de Palermo y en el director de la policía.

La idea de que la guerra estaba siendo planteada como un simple cuestión de fuerza tenía como consecuencia que la iniciativa quedaba en manos de los militares. La exclusión de cualquier contenido político al conflicto suponía también negárselo al adversario y alejaban a rey y al partido de la corte de una interpretación más eficaz del conflicto. Esta estrategia exclusivamente represiva encontraba sus razones en el abrumador precedente de 48 cuando Fernando II supo dominar la revolución mediante una férrea gestión del establishment y de la oficialidad al mando. Ahora los cuadros dirigentes habían envejecido y eran inadecuados, y la situación «nacional» e internacional había cambiado profundamente pero, sobre todo, el nuevo rey carecía del carisma y la capacidad de liderazgo de su padre. Francisco II subrayaba al final de cada una de sus comunicaciones que sus instrucciones eran sugerencias, no órdenes. Era incapaz de imponer su propia visión estratégica y ni siquiera consideraba la idea de trasladarse personalmente a aquella mitad del reino que nunca había visto personalmente. Los máximos responsables del poder siciliano carecieron de amplitud de miras suficiente para responder al desafío que suponían los crecientes niveles de violencia y lucharon sin darse cuenta de la necesidad de ofrecer una respuesta política que pudiera contener el proceso y reintegrar a la oposición.

No obstante, como siempre había sucedido, la estrategia del gobierno se demostró exitosa. Reconquistando el poder en las ciudades y sometiendo a hierro y fuego los campos, gracias al uso racional e infalible del ejército y de la policía, consiguió una victoria completamente indiscutible y silenció los focos locales de rebelión. El descenso de la tensión durante los primeros días de mayo fue, sin embargo, el resultado no tanto de este éxito como de un cambio de perspectiva. Ambos actores estaban ahora pendientes de las costas a la espera de la inminente llegada de la expedición que había sido confirmada por la Sociedad Nacional y por el espionaje borbónico. Cuando Garibaldi desembarca, aunque el estado conserva formalmente la supremacía militar y política, era ya consciente de los aspectos más significativos de la profunda crisis de legitimidad que estaba teniendo lugar en su interior.

La adhesión al proyecto nacional adoptará una actitud de difusa intransigencia y se alimentará del comportamiento de las propias autoridades que después de haber perseguido implacablemente todas las hipótesis de conciliación con los liberales, ahora se mostraba incapaz de proponerse como un interlocutor válido. El Estado, fragmentado y dividido en la cúspide y en muchas de sus estructuras, puso de manifiesto en la relación de Castelcicala, Salzano y Maniscalco con el soberano tanto sus límites como sus puntos fuertes. El «triunvirato» siciliano ofrecía la imagen de un cuadro dirigente de gran experiencia pero muy envejecido y ligado a esquemas ideológicos insuficientes para responder a los movimientos que tenían lugar sobre el terreno. Hecha la salvedad del director de la policía, veinte años más joven, los tres se habían adherido al proceso de nacionalización del Reino perseguido y conquistado por la política fernandina. Habían participado directamente en todos los momentos decisivos de la construcción y consolidación de las estructuras del Estado, de modo que mantuvieron el modelo y lo

volvieron a plantear de nuevo: la misma dura estrategia represiva que había dominado y derrotado por completo al 48 europeo.

Frete a esto, el Risorgimento, utilizando el mismo pasado, en el momento mismo en que tomaba forma, ponía en juego una mitología muy poderosa capaz de producir acciones y pasiones. El movimiento unitario consiguió sustituir la realidad del Estado porque consiguió la integración desde la perspectiva política nacional, de las instancias y de las reivindicaciones que habían quedado en los márgenes de la vida del Reino. La crisis del régimen provocada por la revolución amplió la distancia entre monarquía y territorio minando la base del consenso y de la legitimidad real. La aparente y numéricamente abrumadora superioridad militar borbónica escondía un verdadero hundimiento político. Ambos, monarquía y ejército, colapsaron en el choque directo con la guerra nacional arrastrando a la corona y a todo en reino al enfrentamiento final.

La guerra

> Señor, cuando la patria está en peligro, el pueblo tiene el derecho de pedir al Rey que lo defienda, porque los reyes están hechos para los pueblos y nos los pueblos para el rey. Nosotros debemos obedecerlos pero ellos deben saber defendernos, por eso Dios les ha dado un cetro y una espada[34].

Ni el ejército borbónico ni la marina militar de 1860 tenían memoria de haber librado una guerra importante. Las fuerzas armadas se habían medido hasta ese momento en intervenciones a escala local o regional limitándose, por lo demás, a intervenir en apoyo de la policía cuando la represión de los conflictos internos se complicaba o participando *a latere* en operaciones militares más amplias pero de escasa dimensión bélica (1848-1849)[35]. En ningún caso se había implicado de lleno en un verdadero conflicto por la evidente ausencia de una política expansionista digna de tal nombre. El aislamiento internacional no solo había excluido al Reino de una política imperial sino también había privado a la monarquía de la posibilidad de proyectar enemigos fuera de las fronteras como había hecho, por ejemplo, en Piamonte. El conflicto de 1860 tenía pues para los borbones una dimensión inédita que obligaba al aparato militar a medirse en un nuevo tipo de guerra, siempre sobre una base local, pero potenciada y transformada por una ideología nacional más que conducida por las armas de un enemigo externo.

[34] *Appello di salvezza pubblica, Il popolo napoletano al suo re Francesco II, Napoli 4 settembre 1860,* ASN, FB, f. 1155, n. 408.

[35] Argiolas, Tommaso, *Storia dell'esercito borbonico* (Nápoles: Edizioni Scientifiche italiane, 1970); Del Pozzo, Luigi, *Cronaca civile e militare delle Due Sicilie sotto la monarchia borbonica dall'anno 1734 in poi* (Nápoles: Stamperia reale, 1857); Battaglini, Tito, *Il crollo militare del Regno delle due Sicilie* (Módena: Società tipografica modenese, 1938); D'Ayala, Mariano, *Napoli militare* (Nápoles: Stamperia dell'Iride, 1847).

Cuando los *filibustieri* desembarcaron en Marsala, los contactos entre Sicilia y Nápoles se multiplicaron. El telégrafo del rey envío sobre la isla decenas de comunicaciones para intentar aclarar la dinámica del desembarco y conocer los motivos del fracaso del sistema de cruceros que guarnecía la costa. Ante estas demandas, ni el alter ego ni los oficiales ni el resto de los que fueron preguntados consiguieron ofrecer respuestas concluyentes. Catelcicala, obligado por las presiones del rey, concertó esa misma tarde una reunión con el mariscal Salzano, el director de policia y el jefe de estado mayor. En ella decidieron no difundir la noticia en la capital y prepararon un apresurado plan para reunir las fuerzas y marchar contra el enemigo de acuerdo con la estrategia de persecución utilizada hasta ese momento. Por vez primera en su historia el Reino asistía a una abierta violación de sus derechos territoriales bajo la mirada de la marina y la incapacidad operativa de su ejército.

Francisco II, que sabía bien que «la legitimación de la monarquía *pasaba* también por las glorias militares»[36], intentó cambiar la estrategia dejando de esperar los movimientos del adversario para pasar al ataque y anticiparse a los movimientos del enemigo. Para alcanzar este objetivo, en contra de lo que le habían pedido, envió refuerzos directamente a Palermo considerando que los enemigos se dirigirían directamente a la capital, perdida la cual el soberano habría perdido toda Sicilia.

El 11 de mayo transformó definitivamente los términos del conflicto radicalizando las posiciones. En ese momento la batalla quedó establecida no solo entre dos ejércitos sino también entre dos poderosos y complejos sistemas en un enfrentamiento que solo terminaría con la eliminación de uno de ellos. El mundo borbónico/legitimista/reaccionario y el italiano/liberal/revolucionario se disputaron la supremacía territorial en una guerra frontal combatida, por lo menos, en tres planos: el simbólico, el ideológico y el militar. La monarquía, por razones diferentes pero estrechamente conectadas, perdió la batalla en cada uno de aquellos ámbitos arrastrando consigo a toda la estructura política y geográfica del Estado.

Para frenar el avance de los revolucionarios fue esencial una coordinación eficaz de las fuerzas militares. El lugarteniente en esta fase tenía el papel crucial de recoger las informaciones de todos los distritos de la isla y dirigir estratégicamente los ataques con suficiente flexibilidad para poder mover columnas y regimientos de una ciudad a otra cuando se considerase necesario. El plan fracasó: las líneas telegráficas fueron cortadas en numerosos puntos, lo que impidió efectuar las comunicaciones mientras el ejército de Garibaldi avanzaba rápidamente gracias al apoyo de los habitantes del país que el nizardo iba encontrando en el camino. El estado de alarma de los principales responsables se desbordó poniendo de manifiesto las debilidades estructurales y los límites individuales del aparato borbónico. La petición de sustitución de Castelcicala fue la primera de una

[36] GUAZZALOCA, «Legittimità e poteri delle monarchie…», p. 17 (la cursiva es mía).

larga serie de cartas de dimisión y liberación del encargo mientras el gobierno perdía cada día más el control sobre la campiña y el territorio. Ante esta situación, Francisco II vertió en sus cartas duras críticas e hizo sugerencias estratégicas, pero no llegó a elaborar una verdadera acción política que pudiese acompañar a la reacción militar.

La victoria de los Mil en Calatafimi, casi irrelevante en su dimensión estratégica, supuso un durísimo golpe desde el punto de vista simbólico y allanó de hecho el camino hacia la capital. La derrota del ejército guiado por una oficialidad en desbandada ponía al rey en una situación de máxima responsabilidad:

> Sicilia tiene los ojos fijos en su majestad de la que espera su salvación y no caer en el abismo que se está preparando. Se necesita una mano inteligente y fuerte para dirigir así el ejército y para recuperar el prestigio del gobierno casi apagado por completo. El público ha visto estos días ciertos hechos de los que ha deducido claramente que quienes están dirigiéndolo todo no tienen confianza en el éxito de la causa que sostiene[37].

La monarquía se encontraba en medio de una de las crisis políticas más graves de toda su historia y la solución, por muchas razones, solo sería posible mediante la intervención directa y enérgica del rey, pero Francisco II no era Fernando II, y 1860 no era 1848. El soberano, ahora convencido de que al final sería decisiva la superioridad numérica de los suyos, no supo hacer nada mejor que esperar la evolución de los acontecimientos y someter la invasión a la atención de la diplomacia internacional.

Entretanto Garibaldi recibía refuerzos, difundía proclamas y emitía órdenes proponiéndose, de facto, como el nuevo dueño de la isla. En dos semanas consiguió llevar a sus hombres a las puertas de Palermo gracias a la fundamental ayuda recibida de los habitantes que en ese momento en el que se dirimía el verdadero equilibrio de fuerzas eligieron claramente la posición que debían tomar. La tregua momentánea se convirtió en derrota: el *Risorgimento* tenía en sus manos Sicilia, y con ella la mitad del Reino[38].

En otras circunstancias, seguramente la derrota militar no hubiera sido suficiente para acabar con la historia de los borbones de Nápoles. Pero en 1860 la conexión entre política, ideología y guerra aplastó por completo la máquina del estado meridional. Después de la marina, que de hecho permitió el desembarco en Marsala, igual que el de Melito algunas semanas más tarde, se hundió la capacidad de control y resistencia del ejército que no se identificó con ninguno de los jefes y perdió el horizonte de referencia de lo que debía defender. La oficialidad napolitana, experta pero muy envejecida, careció de estrategias precisas y de objetivos comunes. La falta de iniciativa supuso nuevas pérdidas cada día ante el avance de las unidades garibaldinas que, como una ola, incorporaba a su estela todo aquello que iba encontrando a su paso. Los que no se involucraron de lleno en los acontecimientos quedaron aislados, sin medios, aislados

[37] ASN, FB, f. 1692, n. 91.

[38] Barone, Giuseppe (ed.), *Catania e l'unità italiana. Eventi e protagonisti del lungo risorgimento* (Acireale–Roma: Bonanno Editore 2011).

de las comunicaciones e incapaces de llevar a cabo maniobras significativas. Las altas jerarquías militares estuvieron a la expectativa e hicieron todo lo que pudieron para retirarse, regresar a Nápoles y abandonar, anticipando así el comportamiento que iban a seguir los actores políticos en la formación del gobierno constitucional. Todo el edificio estatal «se hundió inesperadamente con una rapidez y de una manera que ni siquiera la diplomacia europea había previsto»[39].

A pesar de todos sus esfuerzos, el rey se mantuvo siempre muy lejos de la comprensión profunda de las líneas de fractura que se estaban produciendo, y cuando llegó a intuir la realidad ya era demasiado tarde. La generación (y también regeneración) nacional pasaba por el culto a las armas, pero también podía apoyarse en la transformación de las instituciones.

En el reino de Dos Sicilias, ni el ejército, ni la administración, ni los gobiernos locales se habían modernizado significativamente, ni siquiera experimentaron transformaciones importantes en los puestos dirigentes como respuesta a la nueva coyuntura. Desde esta perspectiva, el cambio repentino de la lugartenencia siciliana, de Castelcicala a Landi, así como la sustitución de algunos mandos militares y, sobre todo, el giro constitucional, más que un fracasado intento de conectar con las nuevas ideas, fue la puesta en marcha por parte de la monarquía de una vía de salida posible a la crisis. Aquí, la actuación del rey y de su aparato de gobierno sería un elemento clave en el desenlace final.

Como en todas las guerras, también en este caso, más allá de ideologías y de retóricas, la adhesión a uno de los grupos conectaba con las ambiciones y las aspiraciones de los individuos: en los conflictos «el grande se hace pequeño, el rico pobre y el rey súbdito». Y en este partida, desde el principio, fue evidente que quien perdiera iba a perderlo todo ofreciendo a los vencedores enormes espacios y posibilidades inéditas hasta entonces[40]. Garibaldi avanzaba reuniendo consensos y energías, proyectando la victoria hacia un futuro forjado de libertades y de derechos, pero también de carreras, tierras y sumas de dinero. Francisco II, que desde Nápoles se dirigía a sus partidarios asediados con proclamas formales, prometía de forma anacrónica e irreal como compensación medallas, títulos y honores.

En junio, cuando el rey jugó la carta constitucional, el estado siciliano estaba ya prácticamente derrotado. Los puestos ministeriales ya no eran objeto de ambición sino una peligrosa posibilidad que convenía dejar pasar intentando preservar el honor y la reputación personal. Francisco II, ofreciendo por tercera vez en 40 años un proyecto constitucional al Reino, no tuvo en cuenta todo lo que había sucedido en aquel tiempo. 1848 «reaparece de un trazo con su funesta memoria: la carta jurada y después violada; las

[39] MACRY, «Miti del Risorgimento meridionale…».

[40] PINTO, Carmine, «La rivoluzione disciplinata del 1860. Cambio di regime ed élite politiche nel Mezzogiorno italiano», *Contemporanea*, n.º 1 (2013), pp. 39-68.

prisiones abiertas y cerradas de nuevo violentamente; el parlamento dos veces convocado y más tarde encarcelado o en el exilio»[41]. La memoria liberal no había olvidado nunca las consecuencia de aquel tiempo y de aquellos recuerdos alimentados por la guerra que se estaba combatiendo en Sicilia y que pronto llegaría a Nápoles. El *Antirisorigmento*, despojado de su carga simbólica, había perdido en la guerra toda capacidad política real y, tras la isla, no tardaría en entregar también el continente en manos de Vittorio Emanuele.

La guerra de 1860 sorprendió a la soberanía monárquica en medio de una profunda crisis de legitimidad cuyo vacío político supuso la pérdida del control de importantes sectores de las fuerzas armadas y de la élite política. El modelo monárquico napolitano había concentrado en los últimos decenios sobre la corona los poderes dinástico, político y militar: Francisco II, incluso demostrando en las fases finales una considerable capacidad de renovación, fue incapaz de mantener todo ese poder en medio de una crisis que los dispersaba irremisiblemente. Las dinámicas internas en el seno de las élites militares y políticas, y entre estas y el soberano, fueron responsables de un hundimiento que partiendo de la cabeza y se difundía por todo el cuerpo del sistema. La ideología panitaliana y sus líderes, por el contrario, lograron interceptar las fuerzas políticas y dominar los movimientos del conflicto obligando a elegir el campo a sectores fundamentales de Sicilia y del Mezzogiorno. La nación del *Risorgimento*, por lo tanto, fue el resultado directo e inevitable de la propia guerra.

Nápoles y el Mezzogiorno continuaron representando después de 1861 el bastión de la monarquía. De ese modo, la Italia meridional se convirtió en el territorio donde la legitimación del nuevo estado pasaba, más que en ningún otro lugar de la península, por el éxito de la guerra contra el *brigantaggio*. Gracias a una estrategia que unió la represión del fenómeno con la voluntad de obtener el consenso de la población civil ocupándose de los damnificados, se superó el principal obstáculo a la consolidación del resultado unitario, y con él el último conflicto entre napolitanos e italianos en el Mezzogiorno[42].

Conclusiones

> La dinastía de los Borbones perdió el trono el día que Fernando II se negó a participar en la guerra de independencia prefiriendo mantener un sistema de gobierno que le hacía odioso a toda la nación, un sistema reprobado y condenado en toda Europa[43].

En 1859, la muerte de Fernando II puso al descubierto no solo un vacío político sino también las grietas de una institución monárquica a la que él mismo había contribuido a

[41] Monnier, Marc, *Garibaldi, Histoire de la conquête des deux Siciles* (París: Michel Lèvy Frères, 1861), pp. 330-331.

[42] Pinto, Carmine, «La campagna per la popolazione, Vittime civili e mobilitazione politica nella guerra al brigantaggio (1861-1868)», *Rivista storica italiana,* n.º 127 (2015), pp. 808-852.

[43] *L'Opinione* (Turín), 26 de abril de 1861.

dotar de un marcado carácter personal. Después de 1830, el Reino se había convertido en la patria a la que defender en razón de un vínculo hacia el territorio que, más allá de a la monarquía como institución, le ligaba a la persona física del rey. Su política centralizadora había transformado el antiguo sentimiento de pertenencia a las Dos Sicilias en una nueva forma de fidelidad hacia el soberano que, tanto en la gestión de la fuerza armada como en el control de las estructuras políticas, se había convertido en el punto de equilibrio para el control del Estado. Rechazando cualquier forma de diálogo con las fuerzas liberal-constitucionales, la monarquía napolitana había conseguido reunir aparentemente el máximo nivel de legitimación, eficiencia y arraigo. Después de su muerte esta fórmula, para sostenerse, debía ser replanteada en torno al carisma del nuevo soberano en un contexto nacional e internacional sometido a unos asombrosos cambios.

En 1860 la monarquía se vio obligada de nuevo a saldar cuentas con su principal adversario: el autonomismo siciliano. Antes de conectar con la causa nacional panitaliana, de transformarse en guerra nacional y de tomar el nombre de *Risorgimento*, el enemigo interno puso de manifiesto, una vez más, sus características y continuó sus reivindicaciones arrastrando al campo de la reacción a sus adversarios[44]. El Reino, con la monarquía y sus aparatos, debía hacer frente a un saboteador que había sido generado, nutrido y madurado en su propio seno. La llegada de Garibaldi multiplicó los niveles de la lucha que se movieron sobre un eje externo-interno-externo: el nacionalismo desembarcado en Sicilia encontraba solidaridad, apoyos y sustento en el conflicto endémico contra Nápoles y, al mismo tiempo, imponía el despliegue del Piamonte y de las potencias extranjeras[45].

Francisco II tuvo que vérselas con un sistema envejecido en las jerarquía, paralizado en las estructuras e inmóvil en sus tradiciones. En el momento crucial no fue capaz de catalizar el consenso y de disponer a tiempo las transformaciones y los movimientos políticos necesarios para poder competir con la opción unitaria que fue convirtiéndose naturalmente en la opción preferida por la mayoría. El propio conflicto se convirtió en el motor de la lucha política, del desarrollo del estado y, sobre todo, de la colocación de los proyectos nacionales alternativos.

El último soberano borbónico fue entonces una verdadera figura de paso, no solo en un plano de referencia general (entre el final del Antiguo Régimen y el nacimiento de los estados modernos) sino, sobre todo, en la coyuntura de 1860 (del ocaso del reino de las Dos Sicilias la Italia unida bajo los Saboya). En su trayectoria política, donde

[44] Barone, Giuseppe, «La rivoluzione e il mezzogiorno, monarchia amministrativa e nuove élite borghesi», en G. Milazzo, C. Torrisi (coords.), *Élite e potere in Sicilia*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 199; D'Angelo, Michela, «Un lungo ottocento: 1783- 1908», en Mazza, Fulvio (coord.), *Messina 1860 e dintorni. Uomini, idee e società tra Risorgimento e unità* (Soveria-Mannelli: Rubettino 2007).

[45] De Lorenzo, Renata*, Il Regno delle due Sicilie in La nascita dello Stato italiano. La nazionalità fattore del nuovo equilibrio europeo, Atti del LXV Congresso di Storia del Risorgimento italiano (Firenze, 19-22 ottobre 2011)* (Roma: Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 2013), p. 253.

coexisten el paso de la existencia de opciones alternativas a la usencia de alternativa, es posible comprender lo que fue el *Antirisorgimento*, cual fue su potencialidad política, su peso simbólico, su capacidad de atracción y como libró la guerra por la supervivencia del Reino.

Francisco II buscó en primera persona materializar el *Antirisorgimento* y fue la principal referencia de todo un mundo que se reconocía en aquella visión: como heredero de la dinastía protagonizó el desafío político encarnando una serie de mitos, símbolos y tradiciones. Derrotado por la revolución europea y por la guerra nacional italiana se convirtió en la imagen emblemática de un mundo que había sido superado y a partir de ese momento intento recuperarlo valiéndose de otras formas de legitimación[46].

[46] Meriggi, Marco, «Dopo l'Unità. Forme e ambivalenze del legittimismo borbónico», *Passato e presente*, n.º 83 (2011); Gin, Emilio, «L'Italia contesa: "Nazione Napoletana" e "Nazione Italiana" in Giacinto De Sivo», *Nuova Rivista Storica*, n.º 1 (2016).

LA MOVILIZACIÓN:
DE LO LOCAL A LO INTERNACIONAL

6

Los voluntarios realistas de Madrid: politización popular y violencia contrarrevolucionaria (1823-1833)[*]

Álvaro París Martín
Maison des Sciences de l'Homme, Université Clermont Auvergne

La revolución: desafíos y resistencias

La historiografía sobre las relaciones entre revolución y contrarrevolución ha avanzado con paso firme durante los últimos años, a partir del cuestionamiento de los relatos teleológicos sobre el triunfo liberal[1]. Frente al desafío de la revolución, reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios respondieron con un conjunto de estrategias novedosas y originales, que en ningún caso pueden reducirse a un intento desesperado por conservar lo existente a costa de ignorar el avance de la historia.

El proyecto contrarrevolucionario no planteó una simple vuelta atrás, ni en lo que respecta a los objetivos ni a las prácticas de movilización social. La respuesta a la revolución no pasó por una defensa del sistema de privilegios del Antiguo Régimen, en el que las clases populares jugaron un papel de comparsa, respondiendo al llamamiento de sus líderes naturales y actuando en contra de sus «intereses objetivos». La revolución desafió un conjunto de principios comunitarios, marcos de relaciones sociales y costumbres, en cuya defensa se articularon alianzas heterogéneas y frágiles, unidas frente al enemigo común. Los recursos empleados para resistir a la revolución constituyen una mezcla de elementos tradicionales y novedosos, combinados para alumbrar estrategias políticas pragmáticas. En nombre de la defensa de la tradición se movilizaron prácticas «modernas» que iban más allá de la imitación y el efecto contagio. En otras palabras,

[*] El presente trabajo se enmarca en el proyecto de investigación «Nuevas perspectivas de historia social en la ciudad de Madrid y sus áreas de influencia en la época moderna» (MINECO HAR2014-53298-C2-2-P). [URL: http://cambiosyresitencias.es].

[1] Fureix, Emmanuel y Jarrige, François, *La modernité désenchantée. Relire l'histoire du XIX^e siècle français* (Paris: La Découverte, 2015).

lo que denominamos «modernidad política» debe tanto a los actores revolucionarios como a los contrarrevolucionarios[2].

Frente al desafío de la revolución, el entramado social del Antiguo Régimen mostró una notable capacidad de respuesta, adaptación y resistencia. En un horizonte de guerra, crisis y pérdida de certidumbres, las clases populares adquirieron un protagonismo político de primer orden. Lejos de responder a los coletazos de un mundo condenado a desaparecer, la lucha contra la revolución abrió oportunidades inéditas para la movilización popular y redefinió las coordenadas de lo político. Nuestro periodo no se corresponde con el triunfo inexorable del proyecto liberal, sino con un tiempo de incertidumbres, vías abiertas y caminos posibles.

En el presente capítulo exploraremos los procesos de movilización contrarrevolucionaria «desde abajo» que tuvieron lugar en Madrid durante la segunda restauración absolutista (1823-1833). La violencia antiliberal, lejos de responder a un plan trazado desde las instituciones, se desbordó por el tejido social y fue el resultado de un intenso proceso de politización popular. Las armas y las milicias, los símbolos y canciones, los *vivas* y *mueras*, articularon un escenario de guerra civil latente en el que el enemigo político era excluido de la comunidad para legitimar el ejercicio de una violencia purificadora. Para comprender este proceso trataremos de seguir el rastro de la violencia contrarrevolucionaria a pie de calle, desentrañando las lógicas subyacentes a la construcción del «otro». El *negro* (liberal) emerge como una construcción poliédrica que responde a criterios políticos, pero también a la forma de vestir y expresarse, a las costumbres y los hábitos culturales. La violencia, aunque ejercida a través de un cuerpo de voluntarios armados por el absolutismo, tiene sus raíces en las experiencias cotidianas y concretas, en las relaciones vecinales, en los rumores que circulaban en calles, plazas y tabernas. Por este motivo, para desentrañar sus lógicas, recurriremos a una fuente que nos acerca a las conversaciones que emergían de los espacios de sociabilidad madrileños: los partes de los agentes secretos de la Superintendencia General de Policía[3].

[2] Algunos títulos para aproximarse al debate internacional: Rance, Karine, «La contre-révolution à l'œuvre en Europe», en Jean-Clément Martin (ed.), *La Révolution à l'œuvre. Perspectives actuelles dans l'histoire de la Révolution française* (Rennes: PUR, 2005), pp. 181-192; Martin, Jean-Clément (ed.), *La Contre-Révolution en Europe* (Rennes: PUR, 2001); Dupuy, Roger, *De la Révolution a la Chouannerie* (Paris: Flammarion, 1988); Rao, Anna María (ed.), *Folle controrivoluzionaire. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica* (Roma: Carocci, 1999); Ferreira, Fátima Sá e Melo, *Rebeldes e Insubmissos. Resistências Populares ao Liberalismo (1834-1844)* (Porto: Ed. Afrontamento, 2002); Navickas, Katrina, *Royalism and Radicalism in Lancashire 1798-1815* (Oxford University Press, 2009).

[3] París Martín, Álvaro, *Se susurra en los barrios bajos: policía, opinión y política popular en Madrid: 1825-1827,* Tesis doctoral (Madrid: UAM, 2016).

El pueblo armado

Los cuerpos de voluntarios realistas fueron creados en 1823 para defender una restauración absolutista que descansaba sobre bases frágiles. Con el ejército infiltrado por las ideas constitucionales y ante la situación de quiebra financiera, los principales apoyos armados del absolutismo eran las partidas guerrilleras realistas y el ejército auxiliar francés. A cambio de su presencia militar, Francia trató de condicionar la política de la monarquía, presionando para establecer un sistema de Carta Otorgada y poniendo límites a la persecución contra los liberales[4]. Las tensiones entre las autoridades locales, la Regencia, las tropas francesas y las partidas realistas no se hicieron esperar. En los pueblos tomados por las guerrillas se desataron episodios de *terror blanco*, en los que los ayuntamientos se vieron desbordados y fueron incapaces de evitar las venganzas contra los liberales[5]. Las requisas, linchamientos y sacas de presos se extendieron por todo el país, desatando una represión «desde abajo» dirigida en muchos casos contra los ricos, propietarios y recaudadores de impuestos, acusados de colaborar con los liberales. Los militares franceses, por el contrario, ofrecieron ciertas garantías a los constitucionales en las localidades que ocupaban, por lo que fueron acusados de «proteger a los negros».

Las autoridades liberales había pactado la entrega de Madrid a los franceses el 24 de mayo de 1823, pero el general realista Bessières intentó adelantarse para tomar la capital por su cuenta. El ejército liberal cargó contra la multitud que salió a las calles aclamando a los realistas, tratando de reprimir «las esperanzas de vengarse y robar que animaban a la hez del populacho»[6]. Según el relato liberal, «las gentes de los barrios bajos» planeaban saquear las viviendas de los ricos bajo el pretexto de ser negros, por lo que «fueron acuchilladas sin consideración a sexo ni a edad para tenerlos a raya»[7]. Los alborotos precipitaron la entrada del ejército francés en Madrid, pero los conflictos con la población no se hicieron esperar. En junio de 1823, la gente se arremolinó en torno a la casa de Correos para exigir la libertad de un sargento que había sido arrestado

[4] Butrón Prida, Gonzalo, *La ocupación francesa de España. (1823-1828)* (Cádiz: Universidad de Cádiz, 1996).

[5] Sobre el desbordamiento de las autoridades locales frente a la persecución antiliberal en 1823 ver Archivo Histórico Nacional [en adelante AHN], Consejos, legs. 12.271 y 12.272; Sarrailh, Jean, *La Contre-Révolution sous la Régence de Madrid (mai-octobre 1823)* (Ligugé: Aubin, 1930). Sobre el *terror blanco* en Francia: Cobb, Richard, *Reactions to the French Revolution* (Oxford University Press, 1972); Lewis, Gwynne, «Political brigandage and popular disaffection in the south-east of France, 1795-1804», en *Beyond the Terror. Essays in French Regional and Social History* (Cambridge University Press, 1983), pp. 195-231.

[6] Miraflores, Marqués de, *Apuntes histórico-críticos para escribir la historia de la Revolución de España* (Londres: Oficina de Ricardo Taylor, 1834), p. 205; La Parra, Emilio, *Los cien mil hijos de San Luis. El ocaso del primer impulso liberal en España* (Madrid: Síntesis, 2007), p. 53; Fontana, Josep, *De en medio del tiempo. La segunda restauración española, 1823-1834* (Barcelona: Crítica, 2006), p. 49.

[7] Bayo, Estanislao de Kostka, *Historia de la vida y reinado de Fernando VII de España* (Madrid: Repullés, 1842), vol, 3, p. 87.

por los franceses por alborotar contra los negros. La multitud solicitó al comandante francés su liberación al grito de «el Pueblo lo quiere, el Pueblo lo manda, y es preciso hacerlo»[8]. Aunque los sospechosos de simpatizar con el liberalismo desbordaban las cárceles, un sector de la población seguía denunciando la impunidad de la que gozaban los negros gracias a la protección francesa. En agosto, el popular barrio de Huerta del Bayo se hallaba en estado de «efervescencia» por «la protección que se dispensa por los franceses a nuestros enemigos». En palabras del Corregidor, si los militares franceses seguían interponiéndose en las represalias contra los liberales, los vecinos «harían fuego contra ellos»[9].

Surgieron así dos tendencias en el seno del absolutismo: quienes buscaban apoyarse en la presencia francesa para evitar los excesos contrarrevolucionarios y quienes, para contrarrestar la dependencia exterior, apostaban por impulsar una fuerza armada propia a través de la movilización de las clases populares. En este contexto se crearon los primeros batallones de voluntarios realistas, a partir de las guerrillas locales que se habían levantado contra el régimen liberal. Las iniciativas espontáneas de los pueblos fueron sancionadas por la Regencia, que emprendió la institucionalización de unos cuerpos que debían convertirse en la columna vertebral del nuevo régimen[10].

La mayor parte de los historiadores han enfocado el fenómeno «desde arriba», preguntándose por qué las élites absolutistas tomaron el riesgo de armar a la población. El acento se pone en la necesidad de recurrir a la movilización popular en un momento excepcional, ante la imposibilidad de reconstruir el Estado sobre unas bases «normales». Las clases populares nunca aparecen como sujetos activos de la contrarrevolución, sino

[8] AHN, Consejos, leg. 12.271, oficio del 20 de junio de 1823 del Superintendente de Vigilancia Pública Benito Arias al ministro del Interior Aznárez.

[9] AHN, Consejos, leg. 12.271, oficio del 21 de agosto de 1823 del Corregidor Lorenzo Mozo al ministro del Interior Aznárez.

[10] Butrón Prida, Gonzalo, «Pueblo y élites en la crisis del absolutismo: los Voluntarios Realistas», en *Espagna Contemporánea,* n.º 25 (2004), pp. 1-20; Rújula, Pedro, *Contrarrevolución. Realismo y Carlismo en Aragón y el Maestrazgo, 1820-1840* (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1998); Lorenzana Fernández, Antonio, «Los Voluntarios Realistas de la ciudad de León (1823-1833)», *Estudios humanísticos. Geografía, historia, arte,* 20 (1998), pp. 113-136; Rubio Ruiz, Daniel, «El cossos de Voluntaris Realistas (Corregiment de Cervera); estructura social i conflicte», en Josep María Solé Sabaté (ed.), *El carlisme com a conflicto* (Barcelona: Columna, 1993), pp. 57-70; Butrón Prida, Gonzalo, «La organización de los Voluntarios Realistas en Cádiz bajo la ocupación francesa (1823-1828)», en *Milicia y sociedad en la Baja Andalucía (siglos xviii-xix)* (Sevilla: Cátedra General Castaños, 1999), pp. 579-590; Río Aldaz, Ramón, «Ultras y mercenarios: las fuerzas paramilitares en los años previos a la guerra carlista en Navarra (1828-1832)», *Gerónimo de Uztariz*, n.º 8 (1993), pp. 55-74; Santirso, Manuel, «Voluntarios Realistas, Voluntarios de Isabel II y Milicia Nacional, o en la guerra también hay clases. (Cataluña, 1832-1837)», *Historia Social*, 23 (1995), pp. 21-40.

como una «reserva humana» instrumentalizada por las elites absolutistas para reconstruir un orden social ajeno a sus intereses[11].

Lo cierto es que, más allá de la crisis militar y financiera del absolutismo restaurado, la creación de los voluntarios remite a un proceso de movilización popular armada que se remonta a la guerra de la Independencia y la guerra de la Convención[12]. Un proceso que marcó la salida de la crisis del Antiguo Régimen, redefinió el horizonte político y no fue exclusivo del caso español. En Latinoamérica, la crisis de 1808 derivó en la proliferación de guerrillas, milicias y nuevos modelos de reclutamiento militar que otorgaron un protagonismo central a las clases populares. La experiencia de la militarización y la participación en los conflictos armados fue clave para la incorporación de los indios, esclavos, mestizos y plebeyos en la nueva nación política[13]. Los grupos subalternos no fueron sencillamente «movilizados» por las élites, sino que negociaron su participación militar a cambio de mejoras en sus condiciones sociales y culturales. Frente al relato nacionalista de la unidad espontánea del pueblo, los historiadores latinoamericanos inciden en que los sectores populares —divididos internamente— actuaron con pragmatismo, aprovechando las circunstancias para defender intereses locales, de etnia y grupo. Como sostiene Daniel Morán en *La plebe en armas*:

> Antes que un fervor patriótico o fidelista, los móviles de la participación plebeya se encontraron en la propia situación real y cotidiana de indios, negros y castas, en el contexto político cambiante de la lucha armada y en la negociación política que la plebe estableció con los grupos de poder[14].

En el caso mexicano, las comunidades indígenas se reapropiaron de los discursos movilizados por patriotas y republicanos para utilizarlos en su favor, dando lugar a

[11] La expresión «reserva humana» en FONTANA, Josep, *La crisis del Antiguo Régimen. 1808-1833* (Barcelona: Crítica, 1979), p. 46.

[12] Jean René AYMES, *La guerra de España contra la Revolución francesa (1793-1795)* (Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1991); ROURA, Lluís, «Exèrcit i societat a la Guerra entre Espanya i la Convenció», en *Jacobinisme. Reacció i Revolució a Catalunya i a Espanya, 1789-1837* (Barcelona: UAB, 1990), pp. 299-316; ROURA, Lluis, «'Guerra pequeña' y formas de movilización armada en la guerra de la Independencia: ¿tradición o innovación?», *Trienio: Ilustración y liberalismo,* n.º 36 (2000), pp. 65-93.

[13] A modo de balance: DI MEGLIO, Gabriel, «La participación popular en las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1816. Un ensayo sobre sus rasgos y causas»; *Almanack,* 5 (2013), pp. 97-122; QUIJADA, Mónica, «La caja de pandora: El sujeto político indígena en la construcción del orden liberal», *Historia Contemporánea*, 33 (2006), pp. 605-637, GUARISCO, Claudia, «La Constitución de Cádiz y la participación política popular en la Nueva España, 1808-1821. Balance y nuevas perspectivas», *Revista Complutense de Historia de América*, 33 (2007), pp. 55-70; FRADKIN, Raúl (ed.), *¿Y el pueblo dónde está? Contribuciones para una historia popular de la revolución de la independencia en el Río de la Plata* (Buenos Aires: Prometeo 2008).

[14] MORÁN, Daniel y AGUIRRE, María, *La plebe en armas. La participación popular en Las Guerras de Independencia* (Lima: Fondo Editorial de la Universidad Peruana Simón Bolívar, 2013), p. 57.

culturas políticas híbridas[15]. Marcela Echeverri, por su parte, ha descrito el realismo popular desplegado por los indios y esclavos de Nueva Granada como una estrategia política consciente, eficaz y coherente[16]. En definitiva, la participación de los grupos populares en el bando insurgente o realista se analiza a través de las expectativas de los propios actores, que supieron aprovechar la situación de crisis para negociar su implicación en la guerra.

Estos debates pueden ayudarnos a replantear la ecuación al otro lado del Atlántico, abordando la participación popular más allá de los patrones de movilización verticales y la situación de excepcionalidad derivada de la crisis del régimen. ¿Con qué recursos políticos contaban los trabajadores madrileños que se movilizaron a través de los voluntarios realistas? ¿Qué experiencias previas y expectativas nos permiten abordar su comportamiento y motivaciones? ¿Existió una cultura política popular que, a modo de sustrato, fue capaz de reapropiarse de los nuevos discursos y prácticas que emergieron tras la crisis de 1808?

Para avanzar en estas cuestiones, empezaremos por definir quiénes eran y en qué espacios sociales se desenvolvían nuestros protagonistas.

Los voluntarios realistas de Madrid: composición y percepción social

Los voluntarios realistas se reclutaron entre los sectores inferiores del universo laboral madrileño, compuesto por artesanos empobrecidos y jornaleros amenazados por el desempleo, que a menudo debían compaginar diferentes oficios para subsistir[17]. Desde un primer momento, los absolutistas moderados trataron de limitar la proletarización de los cuerpos, propugnando el establecimiento de una milicia compuesta por cabezas de familia con «algo que defender». Pero los sectores exaltados se impusieron y las restricciones sociales fueron eliminadas, fomentando la afluencia de jornaleros.

El 34% de los voluntarios madrileños eran artesanos y el 21,3% asalariados, mientras que los propietarios sólo alcanzaron un 2,2% y los profesionales liberales un 3,6%. Dentro de los menestrales, los oficiales (31,1%) eran mucho más numerosos que los maestros (2,9%). Los oficios mejor representados eran los oficiales de zapatero (14,36%), jornale-

[15] Guardino, Peter, *El tiempo de la libertad. La cultura política popular en Oaxaca, 1750-1850* (Oaxaca: Colegio de Michoacán, 2009); Guarisco, Claudia, *Los indios del valle de México y la construcción de una nueva sociabilidad política, 1770-1835* (México: El Colegio Mexiquense, 2003). En una dirección diferente: Van Young, Eric, *La otra rebelión: la lucha por la independencia de México, 1810-1821* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006).

[16] Echeverri, Marcela, *Indian and Slave Royalists in the Age of Revolution Reform, Revolution, and Royalism in the Northern Andes, 1780-1825* (Cambridge University Press, 2016); «Popular Royalists, Empire, and Politics in Southwestern New Granada, 1809-1819», *Hispanic American Historical Review* 91, n.º 2 (2011), pp. 237-269.

[17] Nieto Sánchez, José, *Artesanos y mercaderes. Una historia social y económica de Madrid (1450-1850)* (Madrid: Fundamentos, 2006).

ros (13,8%), albañiles (4,8 %) y oficiales de carpintero (3,7%). Si desglosamos las cifras por años, observamos cómo el porcentaje de trabajadores no dejó de crecer a medida que avanzaba el periodo, pasando de un 43% en 1823, a un 67% en 1824 y un 80% en 1830[18].

Esta composición social explica el rechazo que generaron los voluntarios entre propietarios, comerciantes, clases medias y militares, que veían con temor como «la hez de los barrios bajos» gozaba de legitimidad para empuñar las armas. Las voluntarios eran considerados despectivamente como una «gentualla de zapateros, traperos, poceros y chisperos» o «una porción de aguadores, mozos de esquina y otros de esta especie»[19]. Conocemos estas opiniones gracias a los partes reservados de la Superintendencia General de Policía, institución creada en 1824 que concentró sus esfuerzos en perseguir a los sectores más exaltados del absolutismo. Sus agentes secretos nos trasladan el malestar que despertaban los voluntarios entre los espacios de sociabilidad de las clases medias —cafés, tertulias o teatros— donde se clamaba contra «los hombres de la hez de la tierra que poseen ahora las armas»[20]. Estas tensiones se reproducían en el seno de los cuerpos, puesto que los voluntarios procedentes de sectores acomodados (entre los que se contaban la mayor parte de los oficiales) recelaban de sus compañeros más proletarizados. En el café de la Estrella, un sargento de voluntarios se quejaba de que se hubiese admitido a sujetos que eran «por los oficios que ejercen, las heces del pueblo». En sus palabras «todos los que componen este cuerpo habían de ser sujetos conocidos por hombres de bien y con algún arraigo, aunque fuesen artesanos»[21]. En el café del Buen Gusto se aseguraba que

> están muy disgustados algunos realistas voluntarios porque no quieren alternar los sujetos decentes y de buenas casas con los zapateros de viejo, traperos, matachines y poceros, la gente más baja y de menos educación[22].

Para estos sectores de opinión, armar al pueblo no sólo resultaba temerario sino incoherente con los principios absolutistas. En una «sociedad de categoría» se afirmaba que el cuerpo era

> incompatible con el sistema Monárquico absoluto, ya porque tener armado y regimentado el pueblo es una atribución republicana o Constitucional, ya porque este mismo pueblo se opondrá cuando quiera a las disposiciones del Monarca, aunque absoluto[23].

En el café de Levante, el «público ilustrado» se quejaba de que los voluntarios podrían «imponer la Ley que les dé la gana hasta al mismo monarca y, si quieren,

[18] Datos de PÉREZ GARZÓN, Juan Sisinio, «Absolutismo y clases sociales; los Voluntarios Realistas de Madrid (1823-1833)», *Anales del Instituto de Estudios Madrileños,* XV (1978), pp. 356 y 363.

[19] AHN, Consejos, leg. 12.312, parte 210 del 26 de junio de 1825, celador 2 y AHN, Consejos, leg. 12.292, parte del 15 de julio de 1825, correspondencia de confidente.

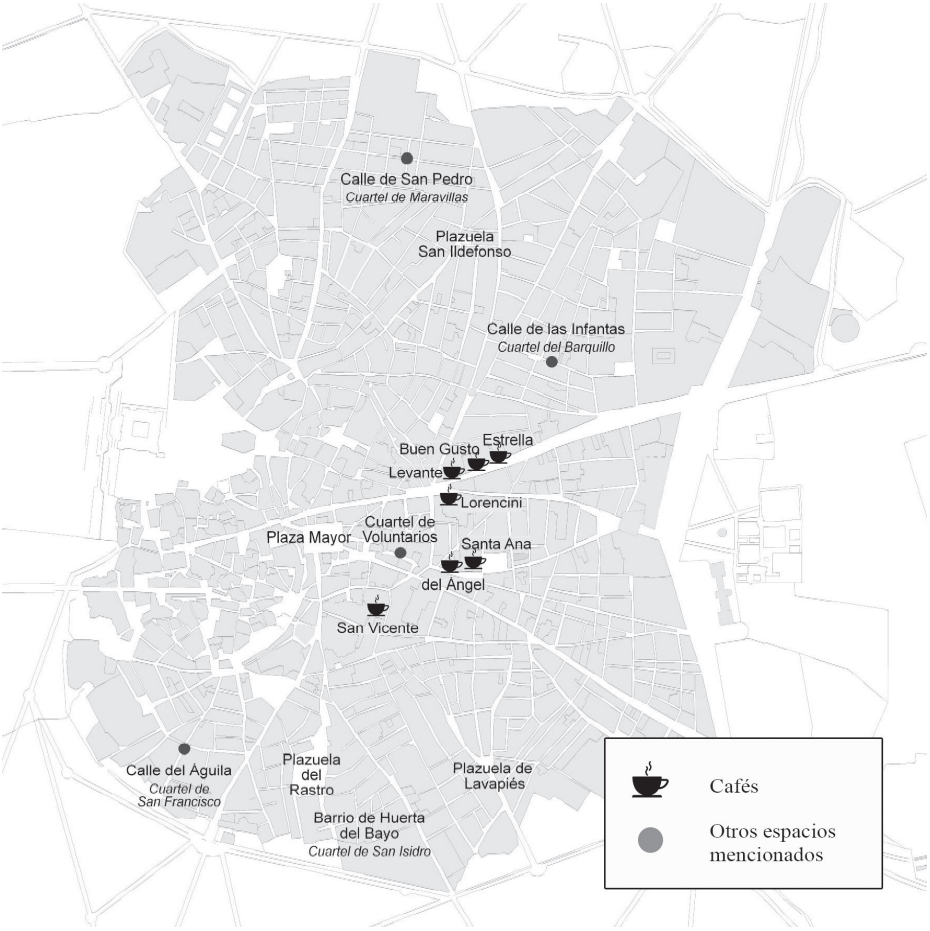
[20] AHN, Consejos, leg. 12.293, parte del 9 de agosto de 1825, correspondencia de confidente.

[21] AHN, Consejos, leg. 12.292, parte 577 del 29 julio de 1825, celador 4.

[22] AHN, Consejos, leg. 12.321, parte del 10 de agosto de 1827, 32.

[23] AHN, Consejos, leg. 12.312, parte 105 del 18 de junio de 1825.

destronarlo»[24]. Los realistas exaltados eran más peligrosos que los constitucionales pues, en palabras de un cirujano del ejército, querían «imponer la ley» al monarca y «tiranizar su Soberana voluntad»[25]. «¿A quién se le ocurre —se preguntaba un tal Pérez en el café de Lorencini— «poner las armas en manos del pueblo en un gobierno monárquico absoluto?» [26]. En resumen, para los «sujetos decentes», «la perdición del Reino ha de consistir en permitir que el pueblo esté armado»[27].



Plano 1. *Los espacios de sociabilidad madrileños.*
Se incluyen todas las localizaciones mencionadas en el texto.

[24] Archivo Histórico de Protocolos Notariales [AHPN], 35.194, parte del 27 de enero de 1825, 42.
[25] AHN, Consejos, leg. 52.344, parte del 7 de octubre de 1825, celador 3.
[26] AHN, Consejos, leg. 12.292, parte del 21 de julio de 1825, celador 2.
[27] AHN, Consejos, leg. 12.312, parte del 21 de junio de 1825.

Los voluntarios, por su parte, mantenían un discurso muy diferente sobre los fundamentos del régimen restaurado. En sus propias palabras: «el Gobierno presente, su enemigo, no puede sufrir que el Pueblo esté armado, a pesar de que es al Pueblo a quien el Soberano debe su restablecimiento»[28]. Las clases populares madrileñas tenían grabada la idea de que Fernando VII había alcanzado el trono en tres ocasiones gracias a su intervención en el motín de Aranjuez, la guerra de la Independencia y la restauración de 1823. Las vendedoras de la plazuela de Rastro, quejándose de que el gobierno quitaba «el modo de vivir a los pobres», no dudaban en exclamar «que si no hubiera sido por ellos todavía habría Constitución»[29]. Por mucho que insistamos en que la creación de los voluntarios responde a la crisis militar y financiera del absolutismo, hemos de tener en cuenta la legitimidad «desde abajo» que revestían los cuerpos, como expresión de un «pueblo armado» que desde 1808 se había convertido en una columna vertebral de la monarquía.

Los voluntarios y el pueblo bajo

Como hemos visto, las opiniones contrarias a los voluntarios procedían en buena medida de los cafés, tertulias y sociedades de categoría situados en la franja central de la villa. Esta imagen forma parte de un discurso policial que trata de ofrecer un mapa de la opinión madrileña para conocer el estado del «espíritu público» entre las diferentes «clases del pueblo». La policía distingue entre la opinión pública —vertida por los hombres «juiciosos y moderados»— y las «hablillas» o «dicharachos» que emergen del «vulgo ignorante» de los barrios bajos. Aunque desprecie las opiniones populares como rumores carentes de fundamento, la policía se preocupa por recogerlas y analizarlas en virtud de su peligrosidad social. Como sostiene un agente, «el populacho madrileño suele valer para instrumento de alborotos y debe llamar la atención de los hombres prudentes su modo de pensar»[30].

Este interés por las opiniones del vulgo nos permite introducirnos en los espacios de sociabilidad frecuentados por los voluntarios realistas, donde escuchamos voces enfrentadas con las que emergían de los cafés del centro de la capital. Tomaremos como ejemplo la conversación mantenida el 17 de julio de 1825 por cinco voluntarios realistas «pertenecientes a la clase del pueblo bajo» reunidos en un corrillo de la plazuela de Lavapiés. Entre improperios, hablaban «descaradamente» contra el gobierno de Cea Bermúdez, al que tachaban de «afrancesado» y protector de los liberales. Exclamaban «que la cosa no irá bien hasta que ellos, con las armas en la mano, pongan en la senda que deben seguir a todas las autoridades y no quede en pie un solo negro». Por último,

[28] AHN, Consejos, leg. 12.312, parte 20 de junio de 1825, celador 4.
[29] AHPN, 35.194, parte del 9 de enero de 1826, celador 6.
[30] AHN, Consejos, leg. 12.293, parte del 23 de agosto de 1825.

advertían de que no obedecían a unas autoridades que consideraban ilegítimas: «que no piensen —concluyeron— que los voluntarios están para defenderlas, como lo verán en la primera ocasión que se presente, que acaso no está muy lejos» [31].

La plazuela de Lavapiés era uno de los espacios más emblemáticos del Madrid popular, donde los habitantes se reunían en corrillos para intercambiar noticias y debatir sobre las novedades políticas. Un lugar de encuentro, circulación de información y construcción de opiniones, que desempeñaba un papel similar al de los cafés o las tertulias para los grupos acomodados. En cuanto al discurso político de los voluntarios, observamos que se sentían legitimados para «marcar la senda a las autoridades». Esto nos remite a concepción de una población armada, activa y vigilante, con capacidad para intervenir en los asuntos públicos, oponiéndose si era necesario a las decisiones del gobierno.

Los partes policiales nos presentan a los voluntarios entremezclados con los paisanos de los barrios bajos. Tras recorrer el cuartel de Lavapiés, un celador daba parte de cuatro reuniones en las que participaban «3, 4, 6 y 8 individuos, todos jornaleros al parecer y en dos de ellas había voluntarios realistas con sus uniformes»[32]. Pero los voluntarios no siempre podían distinguirse por su uniforme. La policía nos traslada un episodio en el que un sargento de voluntarios conversaba con otro de su cuerpo —ambos descritos como «sujetos decentes»— cuando pasó delante de ellos «otro voluntario muy mal vestido y sólo con la gorra». Al verle comenzaron a señalarle, diciendo que

> ese pícaro y otros como él, tienen comprometido nuestro cuerpo, y son su deshonra con sólo llevar esa gorra; pero él no tiene la culpa, sino el que lo ha admitido, siendo tan pública su criminal conducta, pues sólo ha tomado la casaca de Voluntario para que le sirva de cobertera[33].

Nuestro sujeto era el prototipo de voluntario de baja extracción social, mal vestido e indisciplinado. Se trataba de un zapatero conocido por el mote de *Mementos* que vivía en la calle del Águila, el enclave más populoso del cuartel de San Francisco[34]. Como buen representante de las clases populares, «había estado ya dos veces en presidio por ratero» habiéndose fugado en una ocasión. Su comportamiento respondía al carácter pendenciero que se atribuía a los de su clase, pues «siempre lleva consigo una navaja de media vara» y «de noche no se sabe lo que puede hacer, pues siempre se retira muy tarde y se acompaña de gente del mismo jaez» La militancia ultra de *Mementos* se remontaba a los tiempos de la guerra civil del Trienio, cuando «fue individuo de la

[31] AHN, Consejos, leg. 12.292, parte del 18 de julio de 1825, celador 2.

[32] AHN, Consejos, leg. 12.293, parte del 27 de agosto de 1825, celador 2.

[33] AHN, Consejos, leg. 12.292, parte del 2 de julio de 1825, celador 2.

[34] «La modesta calle del Águila encierra en sus 42 casas 1.294 habitantes», MESONERO ROMANOS, Ramón de, *El antiguo Madrid: paseos histórico-anecdóticos por las calles y casas de esta villa* (Madrid: Imprenta Mellado, 1861), p. 176.

partida del Abuelo, la cual se componía solo de desertores, ladrones y gente marcada por sus malos procedimientos». Las trayectorias vitales de los realistas nos remiten a procesos de politización complejos vinculados al aprendizaje de las armas[35].

Mementos no portaba el uniforme, por lo que sólo podía ser identificado por la gorra del cuartel. Este fenómeno puede resultar paradójico, ya que la vestimenta constituía poco menos que un artículo de lujo para las clases populares madrileñas, que por sus elevados precios se veían obligadas a comprar la ropa de segunda mano[36]. Sin embargo, resultaba frecuente que los celadores informasen de reuniones de paisanos en las que «había dos con gorras de Voluntarios», o «que según su conversación eran Voluntarios Realistas». En mayo de 1825 fue apaleado un paisano «por dos, al parecer Voluntarios Realistas, pues llevaban las gorras del Cuartel»[37]. En ausencia del uniforme y la gorra, los detalles para distinguir a un voluntario eran aún más sutiles. Un celador se encontró con «cinco paisanos de la clase del Pueblo bajo», distinguiendo que dos de ellos eran voluntarios realistas «por llevar bigote»[38]. Otro vigilante escuchó en la Puerta del Sol cómo «un voluntario decía a otros dos, que también lo parecían por tener bigote…»[39]. A primera vista este detalle podría pasar desapercibido, pero encierra una explicación curiosa. Durante la segunda restauración absolutista, el uso del bigote estaba prohibido a los paisanos, de modo que sólo podían llevarlo los militares y voluntarios. Como nos cuenta Dionisio Chaulié, «prohibido estaba con severas penas a la clase civil dejarle crecer, pudiendo darse por satisfecho el sorprendido en la calle con el masculino adorno si un alguacil o esbirro se contentaba con llevarle a rasurar a su costa en la barbería más próxima»[40].

La anécdota de los bigotes nos sirve para comprobar que los voluntarios realistas se confundían con los paisanos de los barrios bajos, de modo que había que recurrir a los detalles para distinguirlos. A pesar de sus privilegios, formaban parte del escenario del Madrid popular y compartían concepciones políticas con sus vecinos.

[35] Rújula, Pedro, «La guerra como aprendizaje político. De la Guerra de la Independencia a las guerras carlistas», en *El carlismo en su tiempo: geografías de la contrarrevolución, Actas de las I Jornadas de Estudio del Carlismo* (Pamplona: Gobierno de Navarra, 2008), pp. 41-63.

[36] López Barahona, Victoria y Nieto Sánchez, José, «Dressing the Poor: The Provision of Clothing Among the Lower Classes in Eighteenth-Century Madrid», *Textile History*, 43 (2012), pp. 23-42.

[37] AHN, Consejos, leg. 12.349, parte del 14 de mayo de 1825.

[38] AHN, Consejos, leg. 12.335, parte del 12 de diciembre de 1825, 42.

[39] AHN, Consejos, leg. 12.338, parte del 5 de junio de 1827, vigilante n.º 9, Afligidos.

[40] Chaulié, Dionisio, *Cosas de Madrid. Apuntes sociales de la Villa y Corte* (Madrid: Tipografía de Manuel G. Hernández, 1884), p. 263. Fuera de estos círculos, portar bigote era considerado como un signo de liberalismo. En los momentos de persecuciones políticas era frecuente que las «turbas» arrancasen el bigote y las patillas a los sujetos señalados como liberales.

Imagen 1. *Cazador de voluntarios realistas con el uniforme y la gorra del cuartel, mesándose los bigotes.*
Fuente: General Research Division. New York Public Library.
[URL: http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47d9-9173-a3d9-e040-e00a18064a99]

Otro espacio frecuentado por los voluntarios eran las inmediaciones de su cuartel situado en la plazuela de la Leña, en el centro de la capital. En una ocasión, un grupo cantaba con una guitarra cuando «uno de ellos dijo en alta voz, viva la Inquisición, y otro le contestó: calla no digas eso, que pronto vendrá la ocasión de que puedas decirlo con libertad»[41]. Junto a estas escenas cotidianas encontramos ejemplos de críticas a los oficiales, pues los voluntarios se quejaban del «malísimo tratamiento que dan los jefes a los voluntarios», añadiendo «que los más de los jefes eran pasteleros», es decir, políticamente tibios[42]. En la plaza del cuartel, un grupo de voluntarios pertenecientes «a las clases bajas, de que desgraciadamente hay tantos individuos en el Cuerpo», aseguraban que «algunos pájaros gordos están tratando de hacer algunas reformas o mudanzas en

[41] AHN, Consejos, leg. 12.295, parte del 26 de junio de 1827.
[42] AHN, Consejos, leg. 12.320, parte del 3 de julio de 1827, n.º 63.

ellos». «Si es cierto lo que sospechan —añadían— preferirán morir con las armas en la mano, que consentir ninguna innovación»[43].

Tampoco resultaba extraño encontrar voluntarios en los cafés, aunque era habitual que sus visitas derivasen en altercados. Los cafés eran el símbolo de los nuevos modelos de sociabilidad surgidos a finales del siglo XVIII: centros de conversación, debate y lectura donde se fraguó una «esfera pública» esencial para el surgimiento del liberalismo. Aunque muchos historiadores han presentado los cafés como espacios abiertos e interclasistas, lo cierto es que en la práctica estaban vetados a las clases populares debido a sus elevados precios[44]. Una taza de café o un sorbete costaban entre dos y tres reales, lo que equivalía a la mitad del salario diario de un jornalero. El público de los cafés se componía fundamentalmente de empleados, comerciantes, caballeros, oficiales del ejército, propietarios, clérigos y representantes de las clases medias. Se trataba de establecimientos elegantes, situados en locales amplios e iluminados, dotados de ciertas comodidades. El café representaba «una institución social antagónica a las tabernas», denostadas por el comportamiento y la extracción popular de su clientela[45]. La oposición entre ambos modelos de sociabilidad, adquirió durante nuestro periodo tintes políticos. Los cafés eran considerados como el principal espacio de encuentro de los liberales y moderados, despertando un odio que derivaba tanto de las ideas políticas del público como de su forma de vestir y sus costumbres, tachadas de afrancesadas y extranjerizantes.

Uno de los puntos más conflictivos era el café de la plazuela de Santa Ana, conocido durante el Trienio Liberal como *café de los gorros* por ser lugar de reunión de los liberales más exaltados[46]. En diciembre de 1825, un voluntario realista irrumpió en el local amenazando a un cliente mientras gritaba «que iba a matarlo y que lo mismo haría con cualquiera que sacase la cara por él, pues todos los que allí había eran negros»[47]. En otra ocasión, los voluntarios se pusieron de acuerdo para «emprender con los que encontrasen a sablazos»[48].

Los realistas parecían sentir una especial animadversión hacia los cafés concierto, que suponían una novedad en la vida social madrileña. El situado en la plazuela del

[43] AHN, Consejos, leg. 12.312, parte 214 del 27 de junio de 1825, celador 2.

[44] FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, «Los primeros cafés en España (1758-1808): nueva sociabilidad urbana y lugares públicos de afrancesamiento», en Jean-René Aymes (ed.*), L'image de la France en Espagne pendant la seconde mitié du XVIII^e siècle* (Alicante: Instituto de cultura «Juan Gil-Albert», 1996), pp. 65-82; BOLUFER PERUGA, Mónica, «Del Salón a la asamblea: sociabilidad, espacio público y ámbito privado (siglos XVII-XVIII)», *Saitabi,* n.º 56 (2006), pp. 121-148; PÉREZ SAMPER, María de los Ángeles, «Espacios y prácticas de sociabilidad en el siglo XVIII: tertulias, refrescos y cafés de Barcelona», en *Cuadernos de Historia Moderna,* n.º 26 (2001), pp. 11-55.

[45] SIERRA, Juan Carlos, *El Madrid de Larra* (Madrid: Sílex, 2006), p. 69.

[46] GIL NOVALES, Alberto, *Las sociedades patrióticas* (Madrid: Tecnos, 1975), vol. 1, p. 138; CHAULIÉ, *Cosas de Madrid*, *op. cit.,* pp. 210-211.

[47] AHN, Consejos, leg. 12.342, parte del 18 de diciembre de 1825, n.º 42.

[48] AHN, Consejos, leg. 12.314, parte del 30 de enero de 1827, n.º 63.

Ángel ofrecía pequeños recitales a cargo de *madama Marcial*, que interpretaba arias de Rossini acompañada por un piano[49]. Se trataba de un espacio elegante y distinguido, completamente alejado del poder adquisitivo de los grupos populares, donde se servían quesitos helados a cuatro reales la unidad[50]. El entretenimiento de la clientela era interrumpido con frecuencia por grupos de voluntarios realistas que «con las voces de *Zape*, *Chucho* y otras por vía de apodo dirigidas a los negros» insultaban a la concurrencia. En una ocasión, un grupo de voluntarios comenzó a exigir que se cantasen «canciones del día» (políticas), generando un altercado que acabó a sablazos[51].

Pero el café más conflictivo fue el de San Vicente, situado en la calle Barrionuevo, donde también se ofrecían conciertos vocales e instrumentales. Se encontraba a escasos metros del cuartel de los voluntarios realistas, que insultaban a los concurrentes llamándolos «guachis y negros» y disponían «a su arbitrio» de la orquesta de ciegos, obligándoles a cantar canciones realistas. La situación estalló el 25 de octubre de 1825, cuando el moderado Cea Bermúdez fue sustituido en la secretaría de Estado por el ultra duque del Infantado. Para mostrar su «regocijo por la mudanza del Ministerio», varios paisanos y voluntarios «unidos a la voz de Viva el Rey absoluto», se empeñaron en que se cantasen canciones realistas, provocando un alboroto que fue sofocado por la policía[52].

La noche del 27 de octubre, los espectadores hicieron cantar a los ciegos «toda clase de canciones realistas y el romance titulado *el Maulón*»[53]. El maulón era una de las coplillas que, junto al *serení* o la *pitita,* se enfrentaba al *trágala* o el *lairón* de los liberales. Los incidentes en el café tuvieron un amplio impacto en la opinión pública y una mujer comentaba «que hacía mucho tiempo existía por parte de ciertos voluntarios realistas una animosidad pronunciada contra el dueño del café referido, porque decían que era negro», maltratándole tanto a él como a sus clientes[54].

Los alborotos en los cafés concierto revisten un interesante trasfondo social. Se trataba de establecimientos elegantes, que imitaban las modas extranjeras y resultaban inaccesibles para los sectores populares. Despertaban la animadversión de un cuerpo compuesto fundamentalmente por jornaleros y artesanos que desplegaban una sociabilidad alternativa en las tabernas, los garitos de juego callejeros o los descampados de las afueras de la ciudad. Las diversiones impulsadas por las clases medias eran recibidas con hostilidad por un pueblo bajo que despreciaba a estos sectores como *lechuguinos, petimetres* y *currutacos,* sospechosos por su forma de vestir y sus costumbres de simpatizar con los negros. Al obligar a la orquesta a cantar coplillas realistas, los voluntarios

[49] *Diario de Avisos de Madrid*, 23/9/1825 y 19/10/1825.
[50] *Diario Avisos de Madrid*, 31/8/1825.
[51] AHN, Consejos, leg. 12.330, parte del 23 de septiembre de 1825, celador 3.
[52] AHN, Consejos, leg. 52.344, parte del 26 de octubre de 1825, Trinidad Balboa.
[53] AHN, Consejos, leg. 52.344, parte del 28 de octubre de 1825, Trinidad Balboa.
[54] AHN, Consejos, leg. 12,337, parte del 31 de octubre de 1825, celador 8.

ponían patas arriba una manifestación de la nueva sociabilidad mesocrática. Lo que debía ser una apacible velada musical acompañada por sorbetes y leche merengada, se convertía en una exhibición de exaltación política, vociferante y desordenada.

DEGÜELLO DE NEGROS Y CORRERÍAS CONTRA EL COMERCIO: LOS ALBOROTOS DE JUNIO DE 1825

La conflictividad cotidiana generada en torno a los cafés resulta fundamental para comprender el motín antiliberal más importante que tuvo lugar en Madrid durante nuestro periodo. El 16 de junio de 1825, unos tambores de voluntarios realistas cayeron enfermos tras ingerir unas cabezas de ganado en mal estado. En seguida corrió el rumor de que habían sido envenenados por los negros con la complicidad de los ministros moderados. Los voluntarios comenzaron a reunirse en la plazuela del cuartel al grito de «mueran los negros», exclamando «que debía correr en el día mismo la sangre por Madrid»[55]. Varios grupos comenzaron a recorrer la ciudad y «entrando en diferentes casas de trato, maltrataron a sus amos con sable en mano y, pegando con él a otros que iban por la calle, los apellidaban negros»[56]. Entre las víctimas de la violencia encontramos a comerciantes, médicos, almacenistas, caballeros y «sujetos bien portados», mientras que los establecimientos atacados fueron principalmente cafés, casas de comercio y negocios situados en el centro de la capital. El café de Santa Ana, al que ya nos hemos referido, fue atacado en varias ocasiones «diciendo que allí se habían escondido unos negros», provocando que «varias gentes que estaban refrescando, se incomodasen y se saliesen, atribuyendo la culpa de lo que estaba pasando, a los que habían puesto las armas en manos de aquella pillería»[57].

Los alborotos provocaron un verdadero pánico social entre propietarios, comerciantes y «sujetos decentes», que se veían perseguidos por las «mujerzuelas» y «gente baja». Las víctimas interpretaron los hechos como «una correría sobre el Comercio de la capital» porque «generalmente al Comercio le denominan negro»[58]. Durante los días siguientes, los comerciantes observaban con preocupación «cierta agitación entre las rabaneras y gente baja y amenazas por estas a las tiendas de la calle de Huertas», mientras aseguraban que los frailes se preparaban para salir por las calles «exhortando con crucifijos al populacho»[59]. Entre los hombres de negocios se decía

> que lo mejor es, en las presentes circunstancias, recoger cada uno sus Capitales, y marcharse a Francia, donde se disfruta de seguridad y protección, para no estar expuestos

[55] AHN, Consejos, leg. 12.312, parte 89 del 17 de junio de 1825, celador 1.

[56] AHN, Consejos, leg. 12.312, parte 94 del 17 de junio de 1825, celador 2.

[57] *Ibidem*.

[58] AHN, Consejos, leg. 12.312, parte del 20 de junio de 1825, celador 2 y AHN, Consejos, leg. 12.292, parte del 8 de julio de 1825, celador 4.

[59] AHN, Consejos, leg. 12.312, parte del 18 de junio de 1825, el de la cruz.

> a quedar despojados de todo de un momento a otro, por cualquier turba de esos hombres armados y mujerzuelas[60]

Los alborotos de junio de 1825 muestran las connotaciones sociales de la violencia antiliberal desatada por los voluntarios. Pero más allá de este tipo de episodios, asistimos al despliegue de un discurso realista popular que articulaba las protestas tradicionales sobre el precio de las subsistencias, los impuestos o el sistema de quintas.

Durante la escasez de pan de julio de 1825 y la subida de los precios de diciembre del mismo año, los tahoneros, acaparadores y especuladores fueron señalados como negros, legitimando de este modo el uso de la violencia contra ellos. En palabras de un voluntario realista:

> Los negros tienen la culpa [de la subida del pan], pues que como la mayoría de ellos es rica, tienen muchos trigos almacenados y los quieren vender caros para incomodar a los realistas; y que sino vuelve a su anterior precio, se hablará en delante de quienes son los madrileños uno de estos días»[61].

Evidentemente asistimos a la construcción de un chivo expiatorio, fenómeno que resultaba habitual en los motines de subsistencias. Pero este proceso deriva en una politización contrarrevolucionaria de las demandas de la población, ofreciendo una lectura de las protestas tradicionales a través del conflicto entablado entre liberales y realistas. En una casa de la calle de las Infantas, cuartel del cuartel del Barquillo, «un infeliz que habita en la guardilla decía con la mayor reserva a una señora de la casa»:

> Acabo de oír, señora, que va a haber tanto ruido el día menos pensado, pues dicen que los negros tienen que pagar los males que por ellos padecemos. Si el pan se sube llegará al colmo nuestro sufrimiento, porque no nos hemos de morir de hambre los pobres, ínterin que los ricos triunfan y gastan[62].

En el vecino cuartel de Maravillas, calle de San Pedro, una mujer describía con estupor cómo los trabajadores culpaban a los negros por la falta de trabajo y la carestía de los precios:

> Ahora no está muy contenta la gente. Estoy cansada de saber que están disgustados por la falta de trabajo, pues no hay donde ganar un pedazo de pan, y aun así dale que dale con los realistas. A fe que si llegan a subir el pan tendremos que rascar, porque cuanto nos sucede de malo, dicen estos infelices es por los *negros*, que se ven sostenidos por los gobernantes actuales […] esto no lo dicen sólo los trabajadores […] todos a una voz claman al ver la ley en que viven […] y no sólo en las Maravillas, sino en todo Madrid piensan del mismo modo, pues se sabe que hay mucho *negro*[63].

[60] AHN, Consejos, leg. 12.312, parte 161 del 23 de junio, celador 2.
[61] AHN, Consejos, leg. 12.335, parte del 10 de diciembre de 1825, celador 8.
[62] AHN, Consejos, leg. 12.292, parte n.º 452 del 17 de julio de 1825, celador 4.
[63] AHN, Consejos, leg. 12.292, parte n.º 451 del 17 de julio de 1825, celador 4.

El discurso que situaba a los negros y al gobierno moderado en el centro de los males de la población tenía una interesante traducción en el campo de las prácticas políticas. Dado que los liberales estaban excluidos de la comunidad, resultaba legítimo ejercer contra ellos una violencia de exterminio de carácter purificador[64]. En este punto los voluntarios realistas desempeñaban un papel esencial. Como representantes del «pueblo armado» disponían de la capacidad efectiva para cargar contra los tahoneros, comerciantes y especuladores responsables de la miseria del pueblo:

> En los portales de la Plaza Mayor, hablando esta tarde cinco paisanos de la clase del pueblo bajo, oí decir a dos de ellos que conocí ser Voluntarios Realistas por llevar bigote, que el día que se les atajen las narices irán a todas las tahonas de Madrid y después de bien apaleados los amos, se apoderarán de todo el trigo malo que tengan y lo quemarán o lo derramarán por las calles[65].

Tras estas amenazas observamos una concepción de la justicia punitiva muy presente en las protestas populares del Antiguo Régimen[66]. Las mujeres de Lavapiés exclamaban «que el rey no gobernaba bien, que lo mejor sería poner en su lugar a quien supiese mandar ahorcar a los envenenadores de los voluntarios»[67]. Las vendedoras de legumbres de la plazuela de San Ildefonso aseguraban «que si el Rey no manda ahorcar a media docena de tahoneros, lo tendremos nosotras que hacer, ya que no hay justicia»[68]. Cuando el rey no cumplía con su cometido, el pueblo tenía legitimidad para intervenir y reestablecer el equilibrio alterado. Los voluntarios encarnaban a la perfección esta concepción popular tan arraigada, impartiendo «justicia Catalana contra las malas autoridades»[69]. Lejos de promover un discurso de obediencia ciega al monarca, el realismo exaltado se convertía en manos de las clases populares en una poderosa herramienta para desplegar una violencia popular de carácter comunitario.

Conclusión: realismo y cultura política popular

Durante la segunda restauración absolutista, un sector de las clases populares madrileñas articuló un discurso realista exaltado que legitimaba la acción popular armada siempre que fuera dirigida contra los negros o sus cómplices. En este contexto, el negro se construyó como una categoría flexible y poliédrica. Negros eran los liberales, pero

[64] Luis, Jean-Philippe, «La construcción inacabada de una cultura política realista», en Miguel Ángel Cabrera y Juan Pro (coords.), *La creación de las culturas políticas modernas, 1808-1833* (Madrid: Marcial Pons, 2014), pp. 319-346.

[65] AHN, Consejos, leg. 12.335, parte del 12 de diciembre de 1825, 42.

[66] Beik, William, *Urban Protest in Seventeenth-Century France*: The *Culture of Retribution* (Cambridge University Press, 1997).

[67] AHN, Consejos, leg. 12.312, parte 127 del 19 de junio de 1825, celador 3.

[68] AHN, Consejos, leg. 12.335, parte del 19 de diciembre de 1825, celador 6.

[69] AHN, Consejos, leg. 12.295, parte del 3 de junio de 1827, 82. Por «justicia catalana» se entendía «la venganza arbitraria ejercida con la fuerza brutal», *Fray Gerundio,* 4/01/1839*,* p. 35.

también los sujetos vestidos a la moda francesa, la clientela de los cafés, los gobernantes moderados, la policía, los militares, los comerciantes y todo aquel que quedase fuera de una determinada visión de la comunidad popular. El concepto de negro se adaptaba para señalar a cualquiera que se opusiese a unos principios comunitarios que, lejos de constituir una realidad monolítica y atemporal, eran redefinidos por los propios actores. El realismo popular madrileño no fue la respuesta «natural» ni «unánime» de un universo cultural cerrado. De hecho, convivió con expresiones de un liberalismo popular que leía los mismos conflictos en términos políticamente opuestos[70].

La cultura política del realismo popular se asentaba sobre bases previas, que nos remiten a los mecanismos de protesta del Antiguo Régimen y la movilización de la Guerra de la Independencia. Los elementos tradicionales —como la «economía moral» de las subsistencias y el concepto de justicia punitiva— fueron releídos y adaptados en función de una situación política novedosa. Las clases populares no fueron receptores pasivos de las ideas de las elites, ni se vieron atrapadas en un universo tradicional e inmutable que les empujara a abrazar la contrarrevolución de forma automática.

Aunque nuestra investigación se centre en el realismo, creemos que la problemática ha de abordarse a través de un diálogo permanente con otras formas de politización popular, como el liberalismo del Trienio o la matanza de frailes de julio de 1834[71]. En sintonía con los debates presentes en Latinoamérica, debemos concebir a los sectores populares como actores internamente heterogéneos, capaces de interpretar la coyuntura y tomar decisiones políticas coherentes. En definitiva, no avanzaremos en la comprensión de la contrarrevolución popular sin abordarla junto a las vertientes populares de la revolución. Quizá el camino para ello consista en superar los análisis esencialistas, planteando la existencia de una praxis política popular capaz de dialogar y reinterpretar tanto las ideas liberales como las realistas. Más allá de las teorías cerradas (movilización desde las élites VS. autonomía de lo popular) existe un espacio para la traducción y reinterpretación de los discursos y prácticas políticas a través de las experiencias diversas de los actores, borrando las barreras artificiales entre la modernidad y la tradición, lo culto y lo popular.

[70] Roca Vernet, Jordi, *La Barcelona revolucionària i liberal: exaltats, milicians i conspiradors* (Barcelona: Noguera, 2011).

[71] García Rovira, Anna María, *La revolució liberal a Espanya i les clases populars* (Vic: Eumo, 1989).

7

En torno al pensamiento reaccionario en el País Vasco
El ensueño contrarrevolucionario del herrador José Pablo Ulíbarri (1775-1847)*

Andoni Artola
(UPV-EHU / Institut d'Histoire de la Révolution Française)

Javier Esteban
(UPV-EHU)

Koldo Ulibarri
(UPV-EHU)

Notas introductorias

«Por las malditas lenguas extrañas del infierno», «Lucifer ha traído un millón de males a Vizcaya, Guipúzcoa, Álava y Navarra». Esta es una de las afirmaciones que en mayo de 1823 vertía, en la primera carta de un copiador de correspondencia íntegramente escrito en lengua vasca, un herrador-veterinario residente en los alrededores de Bilbao. Se llamaba José Pablo Ulíbarri. Escribía en aquella ocasión al notable provincial Diego Antonio de Basaguren, quien acababa de tener una destacable participación en la organización de la reacción contra el sistema constitucional[1]. En un discurso deslavazado, escasamente estructurado, escupía opiniones viscerales sobre la corrupción introducida en el País Vasco con el castellano, que para el autor de la carta era (como toda otra lengua que no fuera la vasca, concepto designado por el término *erdera*) amenaza para toda una concepción del mundo. Esas lenguas extrañas eran para él vía de introducción de ideas

* Trabajo realizado en el marco del proyecto del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España HAR2013-48901-C6-4-R: «El proceso de la modernidad. Actores, discursos y cambios de la sociedad tradicional a la revolución política liberal». Grupo de investigación del Sistema Universitario Vasco IT896-16, *Sociedad, poder y cultura (siglos XIV a XVIII).* Este trabajo ha sido realizado gracias a un contrato del Gobierno Vasco para el perfeccionamiento de personal investigador doctor (Andoni Artola).

[1] Fugado de Bilbao en agosto de 1822, había sido secretario de la Diputación general de Vizcaya en el exilio francés. Como tal, asistió a la conferencia que las diputaciones de Vizcaya y Guipúzcoa tuvieron en Bayona con el general Francisco Longa en enero de 1823 para precisar cuestiones en torno a la jefatura de las partidas realistas de las provincias vascas. Archivo General Militar de Segovia, EP1, L, 916, exp. O. Para su biografía, Varios Autores, *Diccionario biográfico de los Diputados Generales, burócratas y patricios de Bizkaia* (Bilbao: Bizkaiko Batzar Nagusiak, 1995), pp. 152-153.

liberales, heterodoxas, subversivas, que ponían en peligro la vieja ley de los ancestros (fueros). El castellano era lengua vehicular de aires revolucionarios que venían a descomponer un orden de sanción divina. Esa lengua diabólica, afirmaba, había llevado a las tres provincias vascas a un grado de corrupción inédito hasta entonces.

Completaba su carta con algunas ideas, radicales, dirigidas a depurar la comunidad tras el trienio constitucional, a recuperar un orden coherente, unitario, que pasaría por la expulsión de todos aquellos que de alguna manera atacaran al euskera o a las instituciones particulares de las provincias vascas. Habría que establecer una vigilancia estrecha sobre los que actuaran como los castellanoparlantes (porque, como se ha de ver, la lengua se correspondía para él con un determinado comportamiento), ya que contribuían a «difundir las pestes» [sic] revolucionarias. Según su forma de ver las cosas, la lengua vasca era preservativo contra los males revolucionarios; actuaba como un elemento de contención para «quitar de entre nosotros y que no vuelvan más los ennegrecidos y pestilentes, parmesanos, jacobinos, calvinistas, arrianos, ni gentiles paganos con casaca», amplia panoplia léxica para definir a los liberales, deshumanizándolos, excluyéndolos de la comunidad idealizada que caracterizaba como el «jardín cristiano de los vascos». No eran dignos de habitar ese quimérico jardín aquellos «mentirosos, malvados, vagos, ladrones, avariciosos [que andan] vendiendo nuestros fueros, vendiendo a Cristo, quitando a frailes, curas y vendiendo sus bienes» [2].

El copiador de correspondencia de José Pablo Ulíbarri es un documento extraordinario por varias razones. En primer lugar, por la condición social de su autor. En segundo lugar, por su carácter íntimo. En tercer lugar, por las ideas claramente reaccionarias que conformaban su cosmovisión. Y, por último, por estar escrito en euskera. La conjunción de estas cuatro características lo hace único. Conocido por filólogos vascos e historiadores del país, ha sido sin embargo escasamente trabajado[3]. Es un voluminoso cuaderno,

[2] J. P. Ulíbarri a D.A. Basaguren. Abando, 16-V-1823. ULÍBARRI, José Pablo, *Gutunliburua*, edición facsímil (Vitoria: Consejo de Cultura de la Diputación de Álava, 1975) [en adelante, *Gutunliburua*], pp. 3-12. Todas las traducciones son nuestras. La referencia a ese jardín cristiano de los vascos aparece en su correspondencia algunos años después.

[3] En 1883 se comenzaron a publicar algunos extractos en el periódico Beti Bat. Pero quien dio a conocer al público el copiador de correspondencia, respondiendo a un breve artículo de Fernando de la Quadra Salcedo en el Boletín de Solidaridad de Obreros Vascos (1915), fue el erudito Julio URQUIJO, en «El herrador vascófilo José Pablo Ulíbarri», *Euskalerriaren alde*, n.º 104 (1915), pp. 225-231. Quien mejor y más profundamente se ocupó de los aspectos biográficos fue Lino AQUESOLO, entre cuyos trabajos se pueden citar «José Pablo Ulíbarri Galíndez (1775-1857)»; «Algo más sobre el escritor Ulíbarri», ambos en *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, n.º XVIII (1962), pp. 25-35 y 415-421 respectivamente; «Euskal-esnale eta euskal-idazle Yose Paulo Ulibarri, Okendo'ko semea idazlanean», *Olerti*, I-II (1962), pp. 121-142, publicado bajo el seudónimo de *«Axmutil»*; «Escritor vasco y gran campeón de la de la lucha por su lengua vernácula: el alavés José Pablo de Ulíbarri y Galíndez (1775-1847)», *Boletín de la Institución Sancho el Sabio*, n.º XIII (1969), pp. 81-95. En fechas más recientes, la relevancia de algunos de los escritos de Ulibarri es subrayada por AGIRREAZKUENAGA, Joseba, «Euskaltzaletasuna-

en el cual se recogen un centenar de cartas escritas entre 1823-1838 a 37 personas; algunas notas personales, un corto diccionario, unas pocas traducciones de escrituras notariales, así como una serie de poemas de dudosa calidad literaria que dejó de redactar hacia 1841. Desgraciadamente, no hay aún una edición moderna del texto completo.

La fuente ofrece una ventana para la observación de los desgarros que se estaban produciendo durante esta fase del ciclo revolucionario en las provincias vascas, foco contrarrevolucionario de conocida entidad desde los años 30 del siglo XIX. Llama la atención, teniendo esto en cuenta, la escasa atención historiográfica que ha recibido. Puede que esto se deba a las dificultades de comprensión que plantea el documento. No se deben estas únicamente a una caligrafía difícilmente legible. Su forma de expresarse, de organizar su discurso, puede resultarnos hoy poco articulada e incongruente. Recordemos que, generalmente, las noticias de los estratos intermedios o de las clases populares, de artesanos o campesinos, nos llegan casi siempre mediatizadas por personas al servicio del aparato estatal o del clero, que se encargan de formatearlas para nosotros. Raramente nos llegan en bruto. Pero es precisamente esto lo que lo hace interesante. No encontramos aquí una reacción contra la revolución desde presupuestos teóricos intelectualmente estructurados, sino el vertido espontáneo de una experiencia vívida del proceso revolucionario. La revolución no es para José Pablo Ulíbarri tanto un proceso impulsado por medidas objetivamente analizables, empíricamente explicables e identificables, como una vivencia angustiosa. De hecho, el liberalismo era caracterizado por él como *diabruciñoa* u obra del diablo[4]. La revolución es un virus pestilente que recorre e infecta la atmósfera. Con el castellano o el francés como lenguas vehiculares, corrompe la comunidad. La revolución es un mal moral, sistémico; es un cambio radical de cosmovisión acompañado de profundas modificaciones en todos los órdenes existenciales.

José Pablo Ulíbarri es, por lo tanto, el protagonista de este trabajo. No es, sin embargo, su objeto. En las líneas que siguen, intentaremos dar cuenta de varias cuestiones que intersectan en su figura; porque, como se irá viendo, su documentación permite abordar la cuestión de la politización de las clases intermedias, analizar la difusión o

---

ren formulario politikoa kontrairaultzaren moldeetan Bilbaon XIX mendearen lehen hamarkadetan», *La révolution française dans l'histoire et la littérature basque du XIX*ème (St. Etienne de Baïgorry: Izpegi, 1994), pp. 37-61; «Bilbo aldeko euskaltasun politikoaren moldeak eta ideologia ildoak: José Paulo Ulibarri eta Cosme Belaunde, herri literaturaren adierazle (1812-1839)», *Bidebarrieta*, n.º 19 (2008), pp. 106-162, o ALTZIBAR, Xabier, «Bizenta Mogelen gabon kantak eta 1828ko bertsoak», *Bidebarrieta*, n.º 19 (2008), pp. 20-31; «Bizkaiko euskal idazaleen gizarte ikusmoldea (1800-1833)», *Bidebarrieta*, n.º 24 (2013), pp. 20-31. Por último, desde la filología vasca, véanse los recientes trabajos de ULÍBARRI, Koldo, «Zenbait ohar J. P. Ulibarriren lexikografia lanez», *Sancho el Sabio*, n.º 26 (2007), pp. 33-50; «Euskal testu korpusa osatzen: J.P. Ulibarriren *Egunare eusquerazcoa erderascotik itzuliya*», *ASJU*, XLV-2 (2011), pp. 71-113.

[4] Entre otros ejemplos, cuando afirma en carta al franciscano Mateo Zabala, en 1826, «esteiyela eguno etorri ygaro dan diabrucinoac» («que no vuelva la obra demoníaca que acaba de tener lugar»). *Gutunliburua*, pp. 45-46.

reelaboración de ideas por estas mismas clases o calibrar el nivel de penetración del pensamiento reaccionario más allá de los grupos elitarios. Lejos de nosotros el ánimo puramente erudito. Pretendemos, con un caso que consideramos pertinente e interesante, conectar con algunas inquietudes que comienzan a animar la historiografía interrogándose sobre la ideologización del conflicto social o la politización de los estratos medios e inferiores del entramado comunitario[5].

Una vida marcada por la revolución. Elementos biográficos

Las noticias que nos han llegado sobre este herrador-veterinario de verbo encendido son fundamentalmente las que él mismo proporciona en el documento al que nos venimos refiriendo, completados hace décadas por el padre Lino Aquesolo[6]. Su vida transcurre entre 1775, año de su nacimiento en un valle rural del norte de Álava, y 1847. Con nueve años se trasladó al *hinterland* de Bilbao, instalándose junto con unos tíos en la anteiglesia[7] de Abando[8]. En 1795 tomó parte en la guerra contra la Convención, hecho del que guardaba un fresco recuerdo en 1831, en uno de los tercios de paisanos formados para defender la frontera de las tropas convencionales que habían penetrado en Guipúzcoa[9]. Dos años después contrajo matrimonio.

Durante la ocupación napoleónica fue obligado a herrar la caballería de dragones de la tropa francesa en su segunda entrada en Bilbao, tropa a la que además tuvo que suplir de material diverso[10]. Su posterior virulencia antirrevolucionaria no fue precedida de la resistencia activa al invasor, así como tampoco la mostró (lo que no significa

[5] Como ejemplo destacado de este interés, citaremos París, Álvaro, «*Se susurra en los barrios bajos». Policía, opinión y política popular en Madrid, 1825-1827* (tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2015), cuya publicación esperamos con impaciencia. En otras latitudes se puede observar el mismo interés, como muestra el capítulo dedicado a la politización durante el siglo XIX por Fureix, Emmanuel y Jarrige, François, *La modernité desenchantée. Relire l'histoire du XIXe siècle français* (París: La Découverte, 2015), pp. 231-280, en el que se encuentran las referencias necesarias para hacerse una idea del debate al respecto. En Portugal, han planteado similares cuestiones Tengarrinha, José, *E o povo, onde está? Politica popular, contra revoluçao e reforma en Portugal* (Lisboa: Esfera do Caos, 2008) o Monteiro Cardoso, Antonio, *A revolução liberal em Trás-os-Montes (1820-1834): o povo e as elites* (Oporto: Afrontamento, 2007).

[6] En lo que sigue, a no ser que se indique lo contrario, todos los datos proceden de la bibliografía de este autor citada *supra*, nota 3.

[7] Aldea con entidad propia, adquiere esta denominación en buena parte de Vizcaya y en algunos lugares del oeste de la provincia de Guipúzcoa.

[8] El censo de Policía realizado en 1825 en Vizcaya afirma que llevaba residiendo 40 años en Abando. Residía en 1825 en el barrio de Bilbao la Vieja, en un caserío propiedad de Luciana Landecho, hija de potentes comerciantes de Bilbao. Archivo Foral de Bizkaia [en adelante, AFB], Censo de Policía de 1825. Anteiglesia de Abando.

[9] J.P. Ulíbarri a J.B. Anitua. Abando, 23-XII-1831. *Gutunliburua*, s/p.

[10] AFB Administrativo, Seguridad Pública, Guerras y Servicio Militar [en adelante, SP], AQ1016/19; AQ967/93.

que simpatizara con él) ante ese sistema constitucional sobre el que después lanzaría sus más viscerales diatribas. De hecho, en 1814, justo antes del restablecimiento de la monarquía absoluta, era alcalde constitucional de Abando, lo que supuso su entrada en la actividad política institucional[11]. La situación posbélica (según decía él mismo en la declaración hecha en un pleito), que se concretaba en la localidad en una experiencia de «pobreza, oscuridad y confusión», fue el escenario en el que asistió como apoderado, aprovechando la equivalencia del empleo de alcalde constitucional con el de fiel de anteiglesia, a las tradicionales Juntas Generales de Vizcaya de septiembre de 1814.

El hecho fue importante para él. En una carta escrita casi una década después, retenía sólidamente el recuerdo de aquellas Juntas como hito fundador de una nueva era. Según él, los apoderados congregados en Guernica habrían recibido la advertencia de «no dar crédito a los extraños, porque de lo contrario [los vascos] andaríamos mal, y que vendría por las lenguas extrañas la perdición de este bendito y santo País vascongado»[12]. Esa era la interpretación que hacía del discurso pronunciado por el diputado general, en el que se arengaba a los asistentes sobre los acontecimientos de los seis años precedentes, durante los que la misma «existencia política» de Vizcaya, el «más precioso patrimonio de nuestros Padres», había estado en peligro de desaparición. Sin embargo, Vizcaya habría permanecido, en la medida de sus posibilidades, fiel a la causa «de la Religión, del Trono y del Altar», parámetros ideológicos en los que se proyectaba desarrollar en adelante la vida política del país[13].

En 1820 Ulíbarri era contador de Abando, puesto del que fue destituido por su notorio realismo al entrar en vigor el sistema constitucional. Recuperaría el cargo al poco de entrar en Vizcaya las tropas del duque de Angulema. El corregidor interino de Vizcaya desharía en su favor un nombramiento previamente realizado por la anteiglesia en un sujeto diferente[14]. Es otro dato significativo, en tanto que apunta hacia la confianza depositada en él por las autoridades después asociadas al ultrarrealismo. Porque el corregidor, el futuro líder carlista Tiburcio Eguíluz, actuaba en virtud del nombramiento de la Junta Provisional de España e Indias, dirigida por notorios ultras que centraron su actividad en la represión de los constitucionales y en la depuración política y administrativa de las zonas que se iban ganando para el movimiento realista[15].

[11] AFB Judicial, JCR1138/34.

[12] J. P. Ulíbarri a D. A. Basaguren. Abando, 16-V-1823. *Gutunliburua*, p. 3.

[13] *Juntas Generales del MN y ML Señorío de Vizcaya… [celebradas entre el 1 y 13] de septiembre de 1814* (Bilbao, Francisco San Martín), s/f, pp. 13-14.

[14] AFB Municipal, Abando, 104/1.

[15] La Junta fue sustituida por una Regencia tras la entrada del duque de Angulema en Madrid, al haber comprobado que se desviaba demasiado de los planes de Francia para España, concretados en el establecimiento de un sistema de carta otorgada, según explica La Parra, Emilio, *Los Cien mil hijos de San Luis: el ocaso del primer impulso liberal en España* (Madrid: Síntesis, 2013), pp. 39-41, 47-48.

Tiburcio Eguíluz (Tolosa, 1790) sería en 1835 vocal de la Junta Gubernativa carlista de Galicia (puesto del que no tomó posesión). Más tarde fue hecho superintendente de Vigilancia Pública y comisario regio

En los años siguientes obtuvo cargos locales de manera intermitente. Consiguió también, en algunas ocasiones, representación en las Juntas Generales. La década 1823-1833 se caracterizó en Vizcaya no tanto por el mero restablecimiento del marco jurídico e institucional previo, sino por la reconfiguración, llevada a cabo por los elementos más reaccionarios del momento, del gobierno provincial como aparato de depuración ideológica, de control social y de vigilancia permanente, con el objetivo de convertir el país en un baluarte ultra[16]. José Pablo participó en este dispositivo. Consta que actuó como celador de policía bajo las órdenes de la Diputación General de Vizcaya[17]. En 1829 representó a Abando en las Juntas Generales de Vizcaya. Intentó movilizar los apoyos que pudo encontrar en el patriciado para lograr nueva representación, consiguiendo asistir a las Juntas en 1830, con ánimo de plantear ante los prohombres provinciales la necesidad de que prestaran su apoyo a la enseñanza de la lengua vasca en las escuelas[18].

En 1833 se posicionó a favor de la causa carlista. Sufrió por ello vejaciones por parte de las autoridades gubernamentales. Sin embargo, su comunión ideológica con el primer carlismo no se tradujo en un compromiso claro. Si bien su simpatía con la insurrección contrarrevolucionaria no ofrece ninguna duda, obedeció a las autoridades gubernamentales aunque ello no fuera de su agrado. Según él mismo afirmaba, tuvo un importante papel en el regreso a sus casas de los mozos de la anteiglesia que se habían sumado inicialmente a la insurrección[19]. En 1834 fue uno de los catorce miembros de la Junta Gubernativa de Abando, creada por el comisionado regio de Vizcaya al suspender los ayuntamientos generales durante el tiempo que durara la guerra[20]. En 1836 fue hecho fiel regidor de la anteiglesia, puesto que intentó rechazar por disconformidad con las autoridades cristinas o por estar demasiado cerca de las líneas carlistas[21]. Cesado en octubre de 1836, su connivencia con la contrarrevolución no fue óbice para que su casa sufriera un ataque de los carlistas poco después[22]. Casi nada se sabe de él desde la finalización de la guerra hasta su muerte en 1847.

---

de Guipúzcoa. Murió en Tolosa en 1839, como alcalde de Casa y Corte de don Carlos. Véase la depuración del consulado de Bilbao que llevó a cabo 1823, en GUIARD, Teófilo, *Historia del Consulado de Bilbao* (Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, 1972 [1913]), facsímil, III, p. 853.

[16] ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier, ENRÍQUEZ, José Carlos y SESMERO, Enriqueta, «El señorío purificado. Control policial, represión e ideologización en Vizcaya, 1823-1833», en VARIOS AUTORES, *Enfrontaments civils: postguerres i reconstruccions* (Lérida: Pagès, 2005), pp. 528-541

[17] AFB Administrativo, SP, AQ226/21, AQ228/15.

[18] J.P. Ulíbarri a J.B. Anitua. Abando, 24-I-1830. J.B. Anitua a J. P. Ulíbarri. Bermeo, 28-I-1830. *Gutunlibrurua*, s/p. AQUESOLO, Lino, «José Pablo Ulíbarri».

[19] AFB Administrativo, SP, AQ606/41.

[20] AFB Administrativo, Gobierno y Asuntos Eclesiásticos, AJ1284/9.

[21] AQUESOLO, Lino, «José Pablo Ulíbarri».

[22] AFB Administrativo, SP, AQ606/41. Había mantenido durante la guerra relaciones con personas encuadradas en el bando cristino, como Juan Bautista Anitua o Manuel Abarrategui, calificados de desafectos a la causa en los informes de Vigilancia Pública carlista.

Poco se puede decir de su condición social. Parece proceder de una familia de mediocre pasar del valle de Oquendo. Es lo que se desprende del expediente de limpieza de sangre e hidalguía que se le obligó a formar en 1816, de acuerdo con los aires purificadores que soplaban tras el regreso del monarca, para poder seguir residiendo en Vizcaya. Entre sus ascendientes por ambas líneas apenas se contaban cargos de gobierno locales[23]. Sus abuelos paternos eran analfabetos. Igual que su bisabuela materna, cuyo testamento de 1746 informa de su condición de arrendataria. Por otra parte, de los quince sujetos que testificaron en las pruebas, ocho eran analfabetos. De entre los que detallaron su ocupación, diez se definían como labradores[24]. Estos datos apuntan a unos orígenes más bien humildes, aunque algunas ramas de su parentela habían iniciado procesos de promoción social sustanciados, en el reinado de Fernando VII, en la obtención de una cruz de la Orden de Carlos III por un primo carnal suyo[25]. Sea como fuere, parece que José Pablo había ido perdiendo, a lo largo de los años, los vínculos con su familia del valle, entrando (podemos pensar) en un proceso de desclasamiento.

La denominación de su oficio difiere en función de la época o del documento. En los primeros años de su actividad es descrito como «herrador». En documentos de la guerra de la Independencia se presenta a sí mismo como «maestro albéitar». En otras ocasiones figura como «maestro veterinario», mientras que en algunos documentos aparece como «mariscal veterinario». Establecido independientemente, al parecer, tras su matrimonio, sus primeros años en el oficio no estuvieron exentos de dificultades. Muestra de ello son los apremios de algunos mercaderes para que devolviera las cantidades acordadas por el adelanto de materiales, llegando en 1805 a ejecutarse una deuda sobre sus bienes[26]. Contra estos mercaderes lanzará después, quizás de manera significativa, algunas de sus más acerbas invectivas. En 1804 era descrito, en una demanda a dos comerciantes que habían intentado estafarle, como «un pobre artesano nada versado» en asuntos mercantiles, de recursos materiales limitados[27]. Sin embargo, su situación parece haber mejorado con el tiempo[28]. En 1836 aseguraba que, gracias a su oficio, había vivido generalmente de manera desahogada, aunque afirmaba no tener recursos suficientes como para abandonar la anteiglesia en época de guerra[29].

[23] Sus actos positivos de nobleza se limitan a la asistencia de sus ascendientes en unas cuantas ocasiones al ayuntamiento del valle de Oquendo, al ejercicio del cargo de fiel montanero por su padre y un tío, y a la mayordomía de dos cofradías y una ermita del valle (ejercida en una sola ocasión en cada caso).

[24] AFB Administrativo, Gobierno y Asuntos Eclesiásticos, AJ3380/5.

[25] Francisco Gárate, oficial de la Secretaría del despacho de Hacienda, caballero de la Orden de Carlos III en 1825.

[26] AFB Judicial, JCR769/93. JCR1125/11.

[27] AFB Judicial, JCR2074/5.

[28] En 1825 quiso arrendar un terreno al ayuntamiento de Bilbao para poner una nueva fragua. AFB Municipal, Bilbao, Segunda, 534/23.

[29] AFB Administrativo, SP, AQ606/41

En cualquier caso, preferimos no clasificarlo solamente en función de sus atributos socioprofesionales. Creemos que lo interesante del personaje es su situación en el intersticio de varios mundos sociales, en una posición de potencial mediador cultural e ideológico. Por una parte, el carácter de su propio oficio, así como los cargos de gobierno local que obtuvo, le ponían en relación con las capas superiores de la comunidad. Por otra parte, continuaba estando en contacto con las clases populares. No pertenecía a ninguno de los dos polos, pero podía actuar como gozne entre ambos. El hecho es, *per se*, elocuente de las transformaciones que se estaban produciendo. Que un herrador llegara a establecer correspondencia con el marqués de Valdespina, con Pedro Novia de Salcedo o con Juan Bautista Erro, prohombres reaccionarios, con otros importantes hombres de la política provincial o con destacados intelectuales del país, es resultado del contexto de oportunidades de intervención que se abría en el espacio político a sectores que habían estado hasta entonces al margen del mismo.

Orden natural, corrupción revolucionaria y purificación por el idioma. La cosmovisión de José Pablo Ulíbarri

Las fuentes impresas o la documentación de origen institucional pueden dar acceso al discurso convencional manejado por los actores en un contexto dado. En cambio, raramente permiten penetrar en lo que se pensaba pero no se decía o no se podía decir en ese mismo contexto. De ahí el valor del copiador de correspondencia de Ulíbarri. No es fácil resumir su contenido. Hay, sin embargo, una serie de *topoi* que van repitiéndose de manera obsesiva en sus cartas personales. Sinteticémoslos.

La introducción de elementos extraños está corrompiendo la comunidad. El factor principal por el que avanza esta corrupción es la progresión de lenguas extrañas, que actúa como disolvente del orden querido por Dios. El retroceso de la lengua vasca comporta el alejamiento de ese orden natural, pues este solamente puede ser correctamente descifrado y experimentado a partir de aquél. Dios infundió el euskera en el hombre; Lucifer ha introducido las lenguas extrañas[30]. Los integrantes de esa comunidad primordial han de esforzarse por mantener intacto el prístino «jardín de sabiduría» de los vascos[31]. Ese orden, preservado por los antepasados, es un depósito sagrado cuya custodia recae sobre los vivos, encargados de la misión histórica, en tiempo de turbulencias revolucionarias, de mantenerlo intacto[32].

La correcta comprensión de ese orden queda reservada a los vascoparlantes. De ahí la gravedad, reiterada en numerosas ocasiones, de la enseñanza de las primeras letras en castellano. El conocimiento de la lengua vasca proporciona las claves necesarias para

[30] Entre muchos ejemplos, J.P. Ulíbarri a J.I. Iztueta. Abando, 26-IX-1827. *Gutunliburua*, p. 62.
[31] J.P. Ulíbarri a J.I. Eguibar. Abando, 27-VIII-1826. *Gutunliburua*, p. 55.
[32] J.P. Ulíbarri a J.B. Anitua. 21-I-1830. *Gutunliburua*, pp. 100-101.

«servir a Dios, sostener nuestras costumbres, nuestras leyes, nuestra historia», que no pueden ser correctamente interpretadas desde otros idiomas[33].

Las alteraciones que se están produciendo durante el ciclo revolucionario son experimentadas más que analizadas. Hemos señalado que la de Ulíbarri no es tanto una lectura hecha desde presupuestos intelectualmente estructurados como una experiencia en la que los acontecimientos sobrepasaban toda comprensión en los términos de su racionalidad específica. La explicación del proceso revolucionario no se hace en función de una combinación de causas, porque hay solamente una causa última. En este sentido, todos los acontecimientos están ligados causalmente a un factor principal. Incluso el desastre ecológico causado por las enajenaciones de propios y comunales que los pueblos realizaron desde la guerra contra la Convención, con el resultado de una deforestación incontrolada provocada por los nuevos propietarios[34]. Según Ulíbarri, son las nuevas ideas, vehiculadas por las lenguas extrañas, las que infectan la atmósfera del país hasta afectar a los seres inanimados, como los bosques. Esos aires pútridos «secan los robles, los castaños, los manzanos, queman los bosques dejando únicamente los montes desnudos»[35]. La metáfora muestra cómo la revolución se experimenta desde parámetros emocionales. La percepción sentimental prima sobre el análisis. Los montes, afirma en otro lugar, se han ido quedando desnudos en el mismo proceso que el fuero de Vizcaya, entendido como código de leyes ancestrales del país, ha ido quedando, al mismo tiempo que el euskera ha ido retrocediendo, en letra muerta[36]. La revolución es perceptible, básicamente, en la destrucción incontrolada que ella misma propicia en el entorno.

La reversión de la situación pasaba por la toma de medidas contundentes. Como las que él mismo afirmaba haber impulsado, junto con el fiel de la anteiglesia de Abando, al establecer restricciones a las tabernas, expulsar a los vagabundos castellanoparlantes y mantener aterrorizados, con ayuda de la Diputación, a los maleantes[37]. El clero, por su parte, tendría un papel purificador de primer orden, actuando como el sagrado jardinero que habría de limpiar ese jardín vascongado de las malas hierbas, los sapos o las culebras (símbolos de maldad en la Biblia) que lo estaban poblando desde hacía algunos años[38].

[33] J.P. Ulíbarri a J.I. Eguibar. Abando, 26-VIII-1826. *Gutunliburua*, pp. 53-54.

[34] Zabala, Aingeru, «Notas sobre la crisis del Antiguo Régimen en Vizcaya», en Varios Autores, *Historia del País Vasco: (siglo xviii)* (Bilbao: Universidad de Deusto), 1985, pp. 295-303.

[35] J.P. Ulíbarri a fray M. Zabala. Abando, 1-III-1826. *Gutunliburua*, pp. 45-46.

[36] J.P. Ulíbarri a F. Zengotitabengoa. 20-I-1830. *Gutunliburua*, pp. 98-100.

[37] J.P. Ulíbarri a fray F. Estarta. 26-XII-1831. *Gutunliburua*, s/p. En febrero de 1829, cumpliendo con sus labores de gobierno, había escrito a la Diputación general de Vizcaya denunciando que los «pobres mendigos forasteros van aumentando en número escandaloso, en perjuicio de los naturales, y vecinos de esta Anteiglesia, por lo cual debo llabar [sic] la atención de Vuestra Señoría a fin de que se remedie este abuso» (AFB AQ226/21).

[38] J.P. Ulíbarri a P. Novia de Salcedo. 29-VI-1832; J.P. Ulíbarri a J. Urkiola. 3-V-1832. *Gutunliburua*, s/p.

El escrito que quiso dirigir al diputado general carlista Fernando de Zabala, en mayo de 1834, condensa con crudeza el conjunto de sus ideas. En síntesis, venía a señalar que la guerra comenzada algunos meses antes era la ocasión para aniquilar definitivamente a los liberales, despejando para siempre la «peste que han dejado en las provincias y Navarra». La lucha carlista se inscribe en otra, plurisecular, de los partidarios del orden providencial contra los agentes de la impiedad de todos los tiempos. Herejes, musulmanes, paganos, liberales, todos forman parte de una misma estirpe. Las iras de Ulíbarri se dirigen en particular contra uno de los factores más efectivos del mal: la clase comerciante, los mercaderes cainitas de sangre infecta ennoblecidos gracias al sudor de los pobres. La sustitución de la élite *natural* por la del dinero altera una jerarquía preexistente de sanción divina. Esos son los actores de la revolución, los «mercaderes del diablo, ¡y mayorazgos de nombre castellano!» que «quitan su dinero a los campesinos, estos casaputas [sic]» que «no tienen Dios» cuyos hogares, en virtud de su lógica purificadora, han de ser quemados, siendo después todos «expulsados de las provincias vascas».

Los liberales, esos «negros, del alma del diablo», pretenden ser, ellos mismos, «reyes, emperadores, Papas», no siendo en su origen sino «mercaderes (...), mayorazgos castellanos, vagos, ladrones, chupasangres», que aspiran a «hundir a reyes, clérigos, trabajadores y campesinos». Los liberales, los herejes, los comerciantes ennoblecidos gracias al dinero, están vinculados entre sí por la perversidad impresa en ellos en virtud de su impureza originaria. La misma que afecta a las lenguas extrañas, por las que han llegado las malas costumbres. Frente a esto, se hace necesario «recoger todos los papeles que existan en lengua extraña, guardarlos en un castillo o quemarlos», expulsando en el mismo proceso a todos los eclesiásticos que no sepan vascuence «porque todos sus sermones de nada sirven, contribuyen a que se pierda la fe»[39]. Huelga decir (pero conviene aclarar) que en ningún caso sus diatribas xenófobas entran en conflicto con su pertenencia al ámbito político de la Monarquía. En otras palabras, su identidad local, vascongada, convive de manera perfectamente armoniosa con otra más general, española. Plantear lo contrario constituiría un evidente anacronismo.

La vehemencia antiliberal del escrito se explica en parte por los efectos del estancamiento estructural de la economía tradicional del país desde la década de 1780. Crisis estructural agravada por la coyuntura bélica de la guerra contra la Convención y, después, por la de la guerra de la Independencia. La descapitalización del agro por el embargo o quema puntual de mieses, las requisas de ganado, los saqueos, o los llamamientos a filas; el crecimiento desmesurado de la población, que generó un notorio desequilibrio entre esta y los recursos disponibles; la desaparición del 60% de las ferrerías que funcionaban a finales del siglo XVIII, o el paso al inquilinato de multitud de pequeños propietarios

[39] J.P. Ulíbarri a F. Zabala. 15-V-1834. *Gutunliburua*, s/p.

agrícolas, son algunas consecuencias de esta profunda desestabilización[40]. El proceso fue acompañado del ataque a los grupos dominantes, densamente conectados entre sí, más o menos ilustrados, que habían copado tanto el acceso al rey como los puestos de poder locales y provinciales durante el siglo anterior. El asalto contra el patriciado fue protagonizado por un grupo de notables que desde la guerra contra la Convención criticaba mordazmente a los «hacendados poderosos», los «propietarios que viven con opulencia en la Corte, y otros Pueblos fuera de Vizcaya» por una política fiscal en claro detrimento de los «Colonos infelices (…) los Pobres Jornaleros y (…) pequeños hacendados» que habían soportado el peso de la guerra[41]. Este discurso antielitista, que resonó con fuerza durante el motín de 1804 en los alrededores de Bilbao, servía de parapeto justificativo a los estratos intermedios de notables que venían a desafiar la hegemonía de las élites en Vizcaya, hecho que tuvo su reflejo en la pérdida parcial del control de estas sobre las instituciones de gobierno provincial[42]. Este proceso es fundamental para comprender la emergencia de personajes como José Pablo Ulíbarri.

Por otra parte, que la descripción de las alteraciones revolucionarias no se realizara desde posiciones puramente intelectuales no significa que no hubiera influencias ideológicas rastreables en su pensamiento. De hecho, su forma de interpretar su presente reposa sobre una versión llevada al extremo de la llamada *mitología foral vasca*[43]. Su familiaridad con los autores fundamentales de esta es mostrada en su misma correspondencia[44]. Se trata de un constructo intelectual de largo recorrido, delineado en sus puntos fundamentales en la segunda mitad del siglo XVI, y desarrollado con algunas variantes desde entonces. El mito fue recogido, profundizando en sus tesis, por el jesuita Manuel de Larramendi, en el siglo XVIII, y por Pablo Pedro de Astarloa y Juan Bautista Erro, a comienzos del XIX, en un crescendo de exageraciones que llevaría al

[40] FERNÁNDEZ DE PINEDO, Emiliano, *Crecimiento económico y transformaciones sociales en el País Vasco (1100-1850)* (Madrid: Siglo XXI, 1974).

[41] Las citas corresponden a la representación enviada al rey por la villa de Ochandiano en octubre de 1796. Citado por EGIBAR, Lartaun, «Notas para el estudio de la Zamacolada: el expediente instructivo sobre alteración de arbitrios aprobados en Junta General (1794-1798)», en Juan Antonio Gracia y Rafael Mieza (coords.), *Haciendo Historia: homenaje a María Ángeles Larrea* (Bilbao: UPV, 2000), p. 459.

[42] EGIBAR, Lartaun, *Representación y representatividad en las instituciones de gobierno del Señorío de Bizkaia en el siglo XIX* (San Sebastián: FEDHAV, 2009), pp. 127-136. FEIJOO CABALLERO, Pilar, *Bizkaia y Bilbao en tiempos de la Revolución francesa* (Bilbao: Diputación Foral, 1991), apéndice IV.

[43] La construcción de esta mitología, así como su posterior evolución, pueden seguirse en ARANZADI, Juan, *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo* (Madrid: Taurus, 1982); JUARISTI, Jon, *Vestigios de Babel. Para una arqueología de los nacionalismos españoles* (Madrid: Alianza, 1992); AZURMENDI, Mikel, *Y se limpie aquella tierra… Limpieza étnica y de sangre en el País Vasco (siglos XVI-XVIII)* (Madrid: Taurus, 2000); ALTUNA, Belén, *El buen vasco. Génesis de la tradición «Euskaldun fededun»* (San Sebastián: Hiria, 2012 [2003]).

[44] Menciona, por ejemplo, en carta al marqués de Valdespina, *De la Antigua lengua, poblaciones y comarcas de las Españas* de Andrés de Poza (1587) o los *Discursos de la antigüedad de la lengua cántabra vascongada* de Baltasar de Echave (1607), obras en las que se recogen la serie de tesis que componen el mito

último (ministro universal carlista algunos años después) a retrotraer el origen de la lengua vasca a tiempos prebabélicos intentando, en base a ella, descifrar lo que hubiera podido ser una lengua primitiva u originaria. Según una de las más importantes tesis de esta mitología, el confinamiento de la lengua vasca, antiguamente universal, a las provincias vascongadas y Navarra sería muestra de que la comunidad que la habla no se ha mezclado con ninguna otra, manteniéndose en la pureza originaria, lo mismo que sus instituciones de gobierno, que serían reflejo de la ley *natural* dada. El desarrollo de estas tesis por Larramendi, Astarloa y Erro coincide con otro proceso por el cual los códigos legislativos e instituciones particulares del país eran elevados a una suerte de norma moral de la comunidad, intangible, inalterable e indisponible, sagrada, ahistórica, visión que había ido ganando posiciones, sobre todo desde la guerra contra la Convención, frente a otras, más racionales si se quiere, que podían ser objeto de una lectura reformista e ilustrada[45].

La serie de mitemas que componen esta mitología, figuran con algunas variantes propias en los largos poemas que se encuentran al final del copiador de correspondencia de Ulíbarri, a cuya composición parece haber dedicado su tiempo hasta 1841. Con el título «El cielo y la tierra vasquizados» (*Cerua ta mundua eusqueraturic*), se va narrando una historia organizada sobre el esquema dicotómico pureza / corrupción, mal / bien, que se superpone a la de euskera / cualquier otra lengua. La lengua vasca, afirmaba llevando a sus últimas consecuencias los planteamientos de Juan Bautista Erro, es la lengua del Paraíso, en la que antes de la creación del mundo Dios hablaba con sus ángeles hasta que Lucifer, orgulloso, se rebeló introduciendo una lengua extraña. La lengua figura como elemento importante también en la siguiente caída, el fratricidio de Caín, ascendiente de todos aquellos que hablan cualquier otro idioma que no es el vascuence. Y también en la tercera, el Diluvio universal, por el que por Dios aniquila a una generación perversa, que andaba en tinieblas, hablante de lenguas extrañas. Por esta purificación quedó en el mundo solamente la lengua vasca, la divina, llegada a la Península con Túbal, nieto de Noé (mitema del *tubalismo*). Sigue a la llegada de Túbal una Edad de Oro, con una organización social idealizada, que termina con la confusión de lenguas babélica. El relato, que descansa en una estructura bipolar en la que junto a las lenguas extrañas se sitúan permanentemente los atributos negativos de avaricioso, cainita, mercader, ladrón, va recorriendo la historia sagrada pasando, después, a la resistencia de los cántabros (asimilados a los vascos) frente al Imperio romano (mitema del *cantabrismo*). Va culminando con el acontecimiento por excelencia, la adopción de la naturaleza humana por Dios, hasta llegar al anuncio del Evangelio a los vascos, que lo reciben con la alegría de quien, como depositario de la religión verdadera portada por Túbal, lo esperó durante siglos (mitema del *monoteísmo primitivo*).

[45] PORTILLO, José María, *Monarquía y gobierno provincial. Poder y constitución en las provincias vascas* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991).

Ese ideario mítico había sido manejado casi exclusivamente por juristas e historiadores vinculados al gobierno de las provincias vascas, con fines de justificación del disfrute de un ordenamiento privilegiado. Su difusión sobre estratos intermedios, sobre artesanos o campesinos, es frecuentemente supuesta pero raramente mostrada. Ulíbarri es ejemplo de su utilización no como argumento histórico-jurídico, sino como útil interpretativo de la realidad inmediata. El arsenal conceptual que le proporciona la mitología foral es puesto al servicio de una lectura xenófoba, ultrarreligiosa, purificadora, del tiempo que le toca vivir. Esas influencias ideológicas de la mitología foral se prestaban perfectamente a la superposición de la lógica excluyente, maniquea y violenta que caracteriza al ultrarrealismo[46]. En definitiva, sirven para la adaptación al contexto local de la percepción del mundo propia del ideario ultra, como una realidad unitaria, coherente, natural, que ha sido trastornada por la revolución. Esta operación de adaptación, de mixtura del ideario contrarrevolucionario con la tradición ideológica del país, podría parecer obra de un artesano extravagante si no se atendiera al contexto, al espacio social en el que se desarrolla. En realidad, la actuación del herrador de Abando se inscribía en una lucha por la hegemonía cultural, simbólica y política que estaba teniendo lugar en las provincias vascas en aquellos años.

José Pablo Ulíbarri en la lucha reaccionaria por la hegemonía ideológica en Vizcaya

En efecto, el espacio en el que vivía José Pablo Ulíbarri se encontraba profundamente fracturado. La diversidad cultural e ideológica que en un entorno físico de reducidas dimensiones existía contrasta con la atonía que la historiografía ha atribuido a la década 1823-1833. Un informe confidencial llegado a la Superintendencia de Policía en 1825 indicaba que Vizcaya se dividía en realistas exaltados, constitucionales, matafloridistas (precarlistas que controlaban la Diputación), y neutrales[47]. El año siguiente, el cónsul británico dividía a la clase política de las provincias vascas en realistas, fueristas y liberales[48]. Esta fragmentación ideológica se superponía, en Bilbao, a una fragmentación socioespacial: los marcos de sociabilidad se estaban modificando, con un rápido incremento del número de cafés, en los que se reunían grupos de liberales selectos, y de tabernas, en las cuales se daban cita personas de origen más modesto[49]. Seguían existiendo las tertulias de los descendientes de las élites ilustradas, como la de

[46] Luis, Jean-Philippe, «La construcción inacabada de una cultura política realista», en Juan Pro y Miguel Ángel Cabrera (coords.), *La creación de las culturas políticas modernas* (Madrid: Marcial Pons, 2014), pp. 321-347.

[47] Archivo Histórico Nacional, Consejos, leg. 12292.

[48] Citado por Agirreazkuenaga, Joseba, «Bilbo aldeko», p. 109.

[49] Fernández Sebastián, Javier, «La sociabilidad de las élites en el País Vasco (siglos xviii y xix)», en Louis P. Martin, Anne M. Brénot (eds.), *Les sociabilités dans le monde hispanique. Formes, lieux et*

María Antonia Moyua (hija de uno de los fundadores de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País), en la cual las damas vestían a la francesa, a la que asistían militares constitucionales, en la que se hablaba en varios idiomas y en la cual las señoras mostraban «gran adhesión a la causa constitucional»[50]. Otros ámbitos de sociabilidad, que conocemos aún muy superficialmente, eran los locales populares (llamados «cuarteles» desde el siglo XVIII) que acogían a un conjunto de socios, con unos estatutos consensuados, con el objetivo de divertirse[51]. Estos últimos locales aparecen crecientemente politizados en la década de 1820. Por ejemplo, el local realista conocido como «Servil» en Bilbao, donde se reunían los integrantes de la Guardia de Honor (variante local de los Voluntarios Realistas)[52], o el llamado «El Bosque», en el barrio de Achuri, del cual eran miembros el conspirador realista José Ramón Arrien y el impresor y futuro vocal de la comisión militar carlista de Vizcaya, Eusebio Larumbe[53].

No por casualidad, es en este contexto de fragmentación, de rápida politización de los marcos de sociabilidad cotidiana, en el que, desde 1814, se produce la mayor proliferación de impresos en lengua vasca hasta entonces en Vizcaya. Más del 80% de estos textos se atribuye a cuatro autores, de los cuales uno es José Pablo Ulíbarri. Son los otros, por orden de importancia, Vicenta Moguel, residente en Abando, sobrina del sacerdote Juan Antonio Moguel (adaptador literario de la *mitología foral* con su *Peru Abarca*, hacia 1802); Juan José Moguel, hermano de la anterior, y diputado general carlista algunos años después y, por último, fray Pedro de Astarloa, hermano del apologista Pablo Pedro de Astarloa, y guardián del convento franciscano (así como foco contrarrevolucionario) de Abando.

El carácter de lo publicado desde 1814 por estos autores es elocuente de su intento de intervenir en la lucha por la hegemonía cultural, introduciendo a sectores cada vez más amplios de la población en un espacio de confrontación ideológica. Casi la mitad de los impresos fueron villancicos que se distribuían por navidad bajo el patrocinio de los frailes del convento franciscano de Abando. En el siglo XVIII ya se habían publicado algunos, siempre bilingües. No obstante, su publicación regular, ya exclusivamente en euskera, solamente está atestiguada de 1814 a 1832[54]. Los de 1814 y 1826 parecen

---

représentations (Valenciennes: PUV), 2000, pp. 97-157; AGIRREAZKUENAGA, Joseba, «Génesis de la sociabilidad moderna en Bilbao: (1800-1850) II: Tabernas y cafés», *Bidebarrieta*, vol. 3 (1998), pp. 349-361.

[50] BRAMSEN, John, *Remarks on the North of Spain* (London: Whittaker, 1823), pp. 38, 42-50, 63-64.

[51] PALACIOS, Roberto y PRADO, Ana Isabel, *Bilbao* (Bilbao: Bizkaiko Foru Aldundia, 2014), p. 618, hacen una breve mención a estos cuarteles

[52] AFB, Administrativo, SP, AQ247/238

[53] AFB, Judicial, Corregimiento, JCR961/26. Este local había sido objeto de investigación en 1822 por la supuesta implicación en una conspiración realista de uno de sus miembros. AFB, Judicial, Corregimiento, JCR4484/16.

[54] ALTZIBAR, «Bizenta Mogelen». La atribución de la autoría de los versos, publicados siempre de forma anónima, ha sido tomada en todos los casos de este trabajo.

corresponder, dados los términos y el estilo utilizado, a José Pablo Ulíbarri. Hubo otras publicaciones de versos además de los preparados para navidad, como los anticonstitucionales atribuidos a Juan José Moguel, de 1823. Los compuestos para la recepción de Fernando VII en Bilbao en 1828, bajo el título *Vizcai guztiz linargui eta leyalac*, se atribuyen a Vicenta Moguel. Junto a estos textos debe mencionarse el pionero almanaque vascongado de José Pablo Ulíbarri (1815).

La proliferación de este tipo de impresos está apuntando hacia un nuevo público receptor. Responde, en nuestra opinión, a la voluntad de implicar en un proyecto de corte contrarrevolucionario a las clases populares. En estos textos se vierte, con un lenguaje adaptado al de las clases populares, un mensaje civilizador reaccionario, ortodoxo, ruralista e igualitarista, en el que se condena el lujo, la lascivia, las diversiones populares vinculando lengua, religión, comportamiento e instituciones. El destinatario explícito es el labrador o el artesano sencillo, sobre el que se intentan verter las pautas de comportamiento que, según los autores, les deberían corresponder. Con ello, se intentaba contestar mediante una intensa labor de contrapolitización reaccionaria el proceso de ideologización resultante de los años de ocupación napoleónica y del trienio constitucional. La represión contra los enemigos políticos habría de complementarse con una labor de neutralización ideológica, tarea en la cual hay que entender la aparición de estos impresos.

Los versos publicados durante estos años destacan por la caracterización de toda influencia externa a la comunidad como fundamentalmente perjudicial. La exclusión total del castellano (desechando el formato bilingüe de los villancicos publicados durante el siglo XVIII) es elocuente de ello. El idioma tiene un peso específico mucho mayor en esta construcción ideológica vertida hacia las clases populares que en la realizada por las élites liberales vascas, en la que ocupó una posición subordinada a otros aspectos como el fuero, la religión o la lealtad inquebrantable de los vascos a la Corona[55]. La pureza idiomática actúa, para este grupo reaccionario, como medio profiláctico contra el pensamiento moderno. En el villancico de 1814, Ulíbarri planteaba la necesidad de revitalizar el uso de la lengua vasca tras la grave alteración provocada por los seis años de guerra precedentes. Su uso exclusivo sería esencial al mantenimiento del orden tradicional[56]. Vicenta Moguel, en los de 1818, asociaba la lengua vasca con la defensa de este mismo orden, animando a los gobernantes de Vizcaya al rechazo firme de cualquier extranjerismo[57]. El uso del castellano introduce una contaminación ideológica, desestabilizadora, pues existe, como expresaba José Pablo Ulíbarri en sus villancicos,

[55] RUBIO, Coro, *La identidad vasca en el siglo XIX. Discurso y agentes* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2003), pp. 145-146.

[56] *Gauoneco cantac cantauco dirianac otsandico mesan Jaincoen Semien yaiotzeco egunetan Santiagoco Eleiza* (Bilbao, 1814).

[57] Recogido en ALTZIBAR, «Bizenta Mogelen», pp. 65-67.

una vinculación entre la lengua y el comportamiento político. El liberalismo, ideario demoniaco, no se expresa en vascuence[58].

En esta literatura de adoctrinamiento popular se subraya que el mantenimiento de la sociedad tradicional es indisociable de la reforma de las costumbres pervertidas. El campesino es avisado de los peligros que trae la ciudad para su alma. En 1828, por primera vez, el pliego de los villancicos se dividía en dos partes, tratándose en la segunda de los medios para desterrar la corrupción de las costumbres, la blasfemia, la embriaguez y el juego. Se transmitía una imagen estereotipada de la sociedad tradicional, en la que el respeto de las jerarquías naturales, así como de la observancia de la ley implícita del espíritu, de la ley de Dios, garantizaba la paz y procuraba la estabilidad política en un marco altamente idealizado[59].

* * *

No podemos saber hasta qué punto José Pablo Ulíbarri es representativo de una tendencia más general de ideologización de las clases intermedias del País Vasco. Puede que se trate de un caso aislado. Pero puede, también, que su virulencia dialéctica, sus ideas xenófobas, ultrarrealistas y ultrarreligiosas estuvieran cundiendo en una fracción de la sociedad vasca de la época. La cuestión necesita de nuevas investigaciones, que serían especialmente interesantes en una zona que se constituye en núcleo contrarrevolucionario de primera magnitud precisamente en los años en los que escribe nuestro protagonista. Si hubo una impregnación progresiva del ultrarrealismo en las capas medias e inferiores de la sociedad, ¿cómo, por qué medios se producía esta? ¿Quiénes eran los agentes que la promovían? ¿Cómo se realizó la combinación de la cultura popular con ese ideario? Son asuntos que convendría aclarar para una lectura renovada del primer carlismo en el País Vasco.

Durante el periodo de mayor actividad de Ulíbarri, esto es a partir de 1823, se produjo el reforzamiento del sistema político-administrativo de Vizcaya, controlado en buena parte del periodo por los que protagonizarían algunos años después el levantamiento carlista. La gestión de la policía, que fue dejada en manos ultras, les permitió penetrar en la vida cotidiana de una población altamente controlada. La organización de los paisanos armados, con su control por la Diputación, consolidó el monopolio de las armas por los realistas. Estos factores han sido considerados como claves en el éxito de la contrarrevolución en Vizcaya[60]. La justificación ideológica de esta ha inte-

[58] *Gaboneco osaste, edo berba neurtuac, Vizcaytarrentzat 1826. urtian* (Bilbao: José Basozabal, 1826).

[59] *Gaboneco cantac edo verba neutubac 1828. urteraco* (Bilbao: Basozabal eta Jauregui, 1828).

[60] BARAHONA, Renato, *Vizcaya on the Eve of Carlism. Politics and Society, 1800-1833* (Reno/Las Vegas: University of Nevada Press, 1989), pp. 142-166. AGIRREAZKUENAGA, Joseba, «La vía armada como

resado menos a la historiografía. No obstante, en uno de los más apasionantes relatos del alzamiento carlista de Bilbao, el liberal Pedro Pascual Uhagón aludía a la actividad de «los directores del espíritu público» durante los diez años previos, cuyo proyecto no sería otro que el de «oponerse a toda innovación». Excluyendo de cualquier puesto de influencia a los definidos como liberales, el «partido de la resistencia» concentró el poder suficiente para evitar las medidas que pudieran lesionar el sistema de gobierno particular del país, aumentando así su prestigio y adquiriendo «méritos a la confianza pública». Como puede observarse, ese nuevo actor colectivo, proteico e indefinido todavía, el «público», adquiere una importancia significativa en el proceso. El mismo público sobre el que se proyectaba la literatura de Juan José Moguel, de Vicenta Moguel o de José Pablo Ulíbarri. Puede que sea significativo que en el corolario del proceso, el alzamiento carlista de 1833, los frailes del convento San Francisco de Abando, promotores de los villancicos ultrarrealistas, confraternizaran con los sublevados. O que fuera citado, entre los presentes en la sublevación, el propio José Pablo Ulíbarri [61].

método de intervención política: análisis del pronunciamiento carlista (1833)», en Joseba Agirreazkuenaga, José Ramón Urquijo (dirs.), *150 años del Convenio de Vergara y de la Ley del 25-X-1839* (Vitoria: Parlamento Vasco, 1990), pp. 177-226.

[61] *Informe evacuado por Pedro Pascual de Uhagón sobre los crímenes cometidos en el aciago alzamiento de 3 de octubre de 1833* (Bilbao: Imprenta de los Hijos de R. Martín y Cortázar, 1871), pp. 25-27, 42.

8

¿Dar la vida por la contrarrevolución? Voluntarios españoles en defensa del poder temporal de Pío IX en 1850

Gregorio Alonso
University de Leeds

El carácter católico y transnacional de una parte de la contrarrevolución se puso a prueba después de la insurgencia europea de 1848. En las siguientes páginas se estudia el intento pontificio de crear en 1850 un cuerpo parapolicial de voluntarios españoles en Roma que sirviera para defender el poder temporal del Papa y sofocar cualquier intentona de restaurar la República romana de 1849. La iniciativa sucedió a la intervención del ejército español bajo el liderazgo del general Fernando Fernández de Córdova junto a las fuerzas francesas, austríacas y napolitanas el año anterior. El general tuvo a su disposición una nutrida fuerza de soldados y oficiales agrupados en un batallón de granaderos y ocho de infantería, un regimiento de caballería, tres baterías de artillería y una compañía de ingenieros, acompañados por una flota de 22 buques. Además de Fernández de Córdova, conviene destacar la presencia de los generales Juan Zavala y Francisco Lersundi. Este último participó en las guerras carlistas y llegaría a convertirse en ministro de la Guerra en 1851 para dos años después convertirse en presidente del Consejo de ministros durante unos meses, y, finalmente, Capitán General de La Habana, uno de los puestos más prestigiosos e influyentes del escalafón, entre 1866 y 1869. En 1849 lideró junto con Fernández de Córdova el contingente desplegado por el gobierno de Narváez para derrotar a las fuerzas de Mazzini y Garibaldi, que habían provocado la famosa huida a Gaeta del Papa Mastai-Ferreti.

El capítulo se abre con unas breves notas acerca de la escasa producción historiográfica reciente ocupada del análisis de la movilización internacional de voluntarios en defensa de la soberanía temporal del Papa. La parte central aborda las coordenadas ideológicas e internacionales que rodearon a la iniciativa, el proyecto de creación del cuerpo de voluntarios en España y su estrepitoso fracaso. Por último, se avanzarán unas provisionales conclusiones referentes al rechazo extendido entre los españoles de mitad del Ochocientos a dar su vida por la contrarrevolución católica en Italia.

No son numerosos los trabajos dedicados a la intervención española en contra de la Unificación italiana tras la primavera de los pueblos de 1848. Destaca la tesis

de Joseba M. Goñi Galarraga *España y la restauración pontificia (1848-1850),* leída en la Universidad Complutense de Madrid en 2002. En este voluminoso estudio se da cuenta de las estrategias políticas y diplomáticas seguidas por el gobierno español para restaurar el honor patrio y abanderar la causa contrarrevolucionaria en la cuna del catolicismo triunfante. Destacan también, los libros de Vicente Puchol Sancho, *La división de operaciones del Mediterráneo. 1849-1850* en 2013, y *El Diario de operaciones del cuerpo expedicionario a los Estados Pontificios (1849-1850)* de 2011, los dos publicados por el Ministerio de Defensa. Ambos vierten abundante luz sobre la dimensión estrictamente militar de aquel despliegue de fuerzas, reconstruyendo la acción bélica de los españoles con bastante detalle. En la segunda obra, sin embargo, Puchol Sancho aborda también la acción naval de la Armada y dedica algunos apartados al análisis de las causas y repercusiones políticas de esta maniobra militar tanto en España como en la propia Italia[1].

La actuación del ejército español en Italia iniciada el 23 de mayo de 1849 dio origen a diversas memorias y de libros de viaje inmediatamente después de producirse. El propio general Fernando Fernández de Córdova daría su versión de la aquella expedición en los años finales de su vida, en la década de 1880. Pero de la aventura romana se enteraron los españoles sobre todo por las páginas de la obra de Alphonse de Balleydier «Historia de la revolución de Roma», cuya versión en castellano fue publicada en Barcelona en 1856[2].

La prensa de la época también informó con regularidad sobre los movimientos y las evoluciones de las tropas desplazadas a defender la contrarrevolución católica. El diario madrileño *El Popular*, por ejemplo, daba cuenta de las afrentas a que se vieron sometidos algunos soldados por parte de ciertos paisanos poco después de llegar a Italia. Y en una nota no exenta de xenofobia, donde se resaltaba la «proverbial apatía de los indígenas», el periodista lamentaba «los excesos cometidos contra la clase de tropa por los pocos republicanos procedentes de las filas de Garibaldi» en la ciudad de Terni, en la región de Umbria. Tras dichos ataques se produjeron varias detenciones. Asimismo, decía el reportero que los soldados «como era consiguiente, se habían hecho respetar e hirieron a cuatro republicanos y mataron a otro». Por otra parte, el periodista daba también cuenta de que Terni era la población donde «más demócratas habían encontrado» pero eso no les inquietaba pues confiaban en las buenas relaciones que mantenían con la mayor parte de la población. Conscientes del riesgo que corrían, también aseguraba el periodista que «no es extraño que las sociedades secretas se mancomunen y esfuercen para deshacerse de los extranjeros» y que incluso al comandante en jefe de la expedición francesa el general Oudinot «también le han hecho insultos a los que contestó con una carga de su estado mayor». Aun con todo, se trataba tan sólo «de las últimas bocanadas del cadáver de la asquerosa república». Entre esas bocanadas se encontraba

[1] Véase también su artículo «1849. La expedición en defensa del Papado», *Atenea,* 35, pp. 78-82.

[2] Traducción de Francisco de Paula Fors de Casamayor y publicada por la Imprenta de Tomás Gorchs.

también la colocación de pasquines en los muros de la ciudad donde se motejaba de «prostitutas» a todas las mujeres de la ciudad que habían recibido en sus hogares a los soldados españoles, es decir, a «las señoras más notables de Terni». Por lo demás, todo en Italia presentaba un «aspecto agradable», con las tropas «regularmente acuarteladas, con aquellas comodidades que es posible proporcionarles en un país donde todos carecemos de ellas»[3]. La presencia militar española e internacional en Italia se prolongaría algunos meses más, provocando la retirada estratégica de las tropas republicanas y la vuelta del Papa a Roma en abril de 1850.

Y es que, como Raquel Sánchez García dejó ya demostrado, a la postre aquella campaña en defensa del Papa Rey de 1849 tuvo un éxito muy limitado. Pese a aspirar a liderar a los ejércitos enviados por las principales potencias católicas europeas, los españoles acabarían resignándose a seguir la estela marcada por las tropas francesas, más numerosas y mejor equipadas. No obstante, el soñado prestigio internacional fue alcanzado con claroscuros un lustro después cuando O'Donnell lo buscaría en las costas septentrional de África en otra aventura exterior animada de renovados bríos imperiales y colonizadores.

Por otra parte, del movimiento conocido como *Antirisorgimento* ha llamado la atención de especialistas franceses y alemanes en las últimas décadas. Sus trabajos han dado a conocer y analizado las campañas de los llamados *Zouaves* al servicio de Pío IX en contra de la revolución unificadora. Gracias a Charles A. Coulombe se conocen mejor las peripecias de los jóvenes que lucharon en Italia por la causa del Papa-Rey en la década de 1860. Su libro de 2008 aporta muchos datos basándose en una extensa investigación previa en archivos vaticanos, romanos y europeos[4]. Coulombe, al ocuparse de los voluntarios estadounidenses presentes en la península itálica poco antes de que estallara la Guerra de Secesión en su país, aborda un aspecto importante a la hora de entender las dimensiones internacionales y la universalidad intrínseca del catolicismo. Sobre todo, habida cuenta del tono que fueron adquiriendo las estrategias políticas de Pío IX en los años sucesivos, al hacerse más ultramontano y antiliberal el catolicismo y más cercana la jerarquía a la causa contrarrevolucionaria, ésta también acabaría compartiendo con aquel su carácter universal[5].

[3] *El popular*, 14 agosto 1849.

[4] COULOMBE, Charles A., *The Pope's legion: The Multinational Fighting force that defended the Vatican* (New York: Palgrave Macmillan, 2008).

[5] Véanse GÖHDE, Ferdinand Nicolas, «German volunteers in the armed conflicts of the Italian Risorgimento 1834-70», *Journal of Modern Italian Studies*, n.º 14:4 (2009), pp. 461-475; GÖHDE, Ferdinand Nicolas, «A new military history of the Italian Risorgimento and Anti-Risorgimento: the case of 'transnational soldiers», *Modern Italy*, 19:1 (2014), pp. 21-39; PÉCOUT, Gilles, «The international armed volunteers: pilgrims of a transnational Risorgimento», J*ournal of Modern Italian Studies*, n.º 14:4 (2009), pp. 413-426; y SARLIN, Simon, «The Anti-Risorgimento as a transnational experience», *Modern Italy*, n.º 19:1 (2014), pp. 81-92.

Pero a la altura de 1848 la postura del nuevo pontífice se diferenciaba sustancialmente de la mantenida por el Gregorio XVI en cuanto a la organización de los estados pontificios[6]. El calado e importancia de las reformas propuestas por el que llegó a ser llamado «Papa liberal» ha sido objeto de un largo debate entre los historiadores del Vaticano. Las principales plasmaciones normativas del periodo «liberal» del nuevo papa, serían el Estatuto y la Ley de Prensa de 1848[7]. En ambos documentos se reflejan dos aspectos fundamentales. De una parte, la voluntad del papa Mastai-Ferretti de modernizar la gobernación de los Estados Pontificios, siempre dentro del marco de la lucha contra la revolución y los valores fundantes del constitucionalismo europeo decimonónico como la soberanía nacional. Por otro, debe señalarse la incorporación parcial de ciertas instituciones de carácter limitadamente representativo que debían favorecer la concentración de poder en manos de Pio IX. La historiografía italiana ha apuntado en repetidas ocasiones la importancia de la bendición a Italia que hizo el pontífice el 10 de marzo de 1848, aunque sus interpretaciones varían en función del peso que otorguen a esas decisiones y medidas aperturistas[8]. Algunos autores recuerdan que el fracaso de la I República romana vino a dar al traste con el «mito neogüelfo» de una Italia unida bajo la dirección del Papa[9]. Un mito alimentado, en la insurgencia anti-habsbúrguica milanesa de las «Cinco Jornadas» de marzo de 1848 por la activa participación clerical y las bendiciones del arzobispo[10]. Para otros, sin embargo, el distanciamiento del patriotismo italiano por parte de la Iglesia fue provocado por las políticas anticlericales aplicadas en el Reino de Piamonte-Cerdeña y que llegaron a degenerar en una «guerra de religión»[11]. La bibliografía revisionista concede a este hecho una gran importancia al retratar la evolución histórica del siglo XIX italiano. Y dedica grandes esfuerzos para

[6] Monsagrati, Giuseppe, *Roma senza il papa. La Repubblica romana del 1849* (Roma: Laterza, 2014).

[7] *Statuto fondamentale pel governo temporale degli Stati della Santa Chiesa*, sancionado el 14 de marzo de 1848. Véase Archivio Segreto Vaticano (ASV) Parte Moderna. Archivo de la Nunciatura de Madrid, caja 312, ff. 193-212. El texto ordenaba la creación de dos cámaras consultivas, un Consejo de Estado, abolía la censura previa en materias políticas y trataba de dar una cierta uniformidad legislativa a un conjunto de territorios donde la autonomía municipal seguía siendo amplísima.

[8] Para profundizar en las lecturas contrastadas de las reformas romanas del periodo, véanse los clásicos libros de Monti, Antonio, *Pio IX nel Risorgimento italiano. Con documenti inediti e illustrazioni* (Bari: Laterza, 1928); y Monti, Antonio, *Pio IX* (Milán: Francesco Vallardi, 1943).

[9] Confessore, Ornella, *Cultura Religione e Società. Cattolici e liberali tra Otto e Novecento. Percorsi di ricerca* (Lecce: Congedo, 2001), p. 27; y Banti, Alberto Mario, *Il Risorgimento italiano (*Bari: Laterza, 2008).

[10] Lorenzetti, Pietro, *Catene d'oro e libertas ecclesiae. I cattolici nel primo risorgimento milanese* (Milán: Jaca Book, 1992), pp. 173-175; y Albergoni, Gianluca, «Memoria ed eredità del quarantotto milanese dalle Cinque giornate a fine secolo», *Laboratoire italiene. Politique et Societé,* 19 (2017). Publicación on-line.

[11] Pellicciari, Angela, *L'altro Risorgimento. Una guerra di religione dimenticata* (Casale Monferrato: Piemme, 2000).

demostrar que el *Risorgimento* fue esencialmente obra de elites masónicas que urdieron siniestras tramas para acabar con el poder de los papas[12]. Pero el nacionalismo italiano defendido por esos grupos se enfrenaba por entonces a los imperios francés y austríaco, y a sus aliados, además de al Papa.

Pese a sus escasas posibilidades de éxito, la República romana se estableció en febrero de 1849 y estuvo en pie hasta el día 3 de julio. Pío IX regresó triunfal a Roma en abril del año siguiente. El Papa fue restaurado, en palabras de Giuseppe Monsagratti, «solo para ver el inicio del fin del milenario poder temporal de los papas»[13]. Tras la victoria de los ejércitos imperiales, napolitanos y españoles sobre las milicias de la República romana y el final del exilio a Gaeta de Pio IX, se produjo un trascendental giro en la línea política pontificia, con el aumento de la represión y el control de los súbditos de los Estados pontificios[14].

En España, ya un año antes había quien sugería al Papa que tomara esa ruta. Así, el famoso discurso de Donoso Cortés en las Cortes del 4 de enero de 1849 puede ser tomado como ejemplo paradigmático. Tras la revolución europea apenas sofocada, el marqués de Valdegamas hizo una encendida defensa del envío de tropas a la defensa de los derechos pontificios por el bien de la cristiandad. En su discurso Donoso introdujo la premisa fundamental de la teología política católica defendiendo que la detentación de soberanía implica la plena independencia de cualquier otro poder externo y superior:

> Sin duda ninguna, el poder espiritual es lo principal en el Papa; el temporal es accesorio; pero ese accesorio es necesario. El mundo católico tiene el derecho de exigir qué el oráculo infalible de sus dogmas sea libre e independiente; el mundo católico no puede tener una ciencia cierta, como se necesita que sea independiente y libre sino cuando es soberano, porque sólo el soberano no depende de nadie. Por consiguiente, señores, la cuestión de soberanía, que es una cuestión política en todas partes, es en Roma además una cuestión religiosa; el pueblo, que puede ser soberano en todas partes, no puede serlo en Roma; asambleas constituyentes que pueden existir en todas partes, no pueden existir en Roma; en Roma no puede haber más poder constituyente que el poder constituido. Roma, señores, los Estados Pontificios no pertenecen a Roma, no pertenecen al Papa; los Estados Pontificios pertenecen al mundo católico; el mundo católico se los ha reconocido al Papa para que fuera libre e independiente, y el Papa mismo no puede despojarse de esa soberanía, de esa independencia[15].

[12] PELLICCIARI, Angela, *Risorgimento da riscrivere. Liberali e massoni contro la Chiesa* (Milán: Ares, 1998). El contenido abiertamente polémico y descalificador de los trabajos de Pellicciari oscurece los resultados de su investigación.

[13] MONSAGRATI, *Roma senza il papa,* p. 3.

[14] KERTZER, David I., *The kidnapping of Edgardo Mortara* (Londres, Nueva York: Random House, 1997), p. 122-128.

[15] Diario de Sesiones de las Cortes, 4 de enero de 1849.

Además, en virtud de la política entendida como duelo a última sangre entre rivales irreconciliables que prefigura el schmittiano criterio de «amigo y enemigo»[16], se trataba de elegir entre dos violencias, la revolucionaria y la contrarrevolucionaria. En dicha tesitura, Donoso no dudo en hacer una defensa cerrada de la dictadura del sable frente a la del puñal,

> Se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba; yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más limpias y serenas; se trata de escoger, por último, entre la dictadura del puñal y la dictadura del sable; yo escojo la dictadura del sable, porque es más noble. Señores, al votar nos dividiremos en esta cuestión, y dividiéndonos, seremos consecuentes con nosotros mismos. Vosotros, señores, votaréis, como siempre, lo más popular; nosotros, señores, como siempre, votaremos lo más saludable[17].

A principios de 1850 se inició el reclutamiento de voluntarios españoles para «formar parte de una Legión Romana que aseguraría el orden y la tranquilidad» en los dominios papales, que todavía comprendían las actuales regiones de Emilia-Romagna, Abruzzo y Lazio[18]. Las jerarquías eclesiales pusieron en marcha su ejecución rápidamente. Con el objeto de hacer un primer cálculo del número de posibles interesados en alistarse, el 23 de febrero de 1850 el Nuncio Giovanni Brunelli, por orden del Secretario de Estado Antonelli, envió una circular a los obispos y gobernadores eclesiásticos de las sedes vacantes de toda España. En ella se informaba además de que el Gobierno de Narváez había dado el visto bueno al plan con la condición de que no se integraran en dichas milicias los mozos que estuvieran sometidos a la Ley de Reemplazo del Ejército. Es decir, no podría alistarse ningún varón de entre dieciocho y veinticinco años de edad. La propuesta era del agrado del gobierno pues hacía posible el mantenimiento del Ejército y los planes de recristianización de la sociedad que compartía con la Santa Sede. Al mismo tiempo, se alimentaba el envanecimiento católico de los dirigentes conservadores y de los españoles al asegurar que se «ha[bía] puesto su mira en la Nación Española por la honradez y la nobleza de su carácter, y por los sentimientos de religiosidad, acatamiento y firme adhesión hacia la Santa Sede, que siempre le han distinguido»[19]. Aquella nación predilecta de los pontífices tenía ahora ocasión de demostrar el grado de adhesión de sus ciudadanos a la causa del poder temporal del pontífice.

El proyecto resultaba ambicioso, sobre todo si se toman en cuenta las crónicas dificultades para reclutar mozos hábiles en España y la reciente campaña en Italia. Se

[16] Saravia, Gregorio, «Carl Schmitt: variaciones sobre el concepto de enemigo», *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, n.º 15 (2012), pp. 149-172 y el prefacio a Schmitt, Carl, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Chicago: University of Chicago Press, 2006).

[17] Diario de Sesiones de las Cortes, 4 de enero de 1849.

[18] ASV Parte Moderna. Archivio della Nunziatura di Madrid. Caja 314, ff. 1-2.

[19] *Ibid.*

preveía alistar un contingente de entre ocho y diez mil hombres. Un número que se consideraba el mínimo imprescindible para desempeñar las labores policiales asignadas. No obstante, la diplomacia romana contaba con algo más que con la buena disposición de los españoles. Así, la oferta implicaba una mejora en las soldadas de las que pagaba el Ejército español. Cada voluntario de la Legión Romana percibiría sesenta reales de prestación mensual en lugar de los cincuenta y tres que venían cobrando los soldados enrolados en las tropas regulares. Un aumento que, como se verá más adelante, resultó insuficiente para alcanzar el número de reclutas requerido.

En cuanto a las características de los candidatos elegibles cabe destacar que el llamamiento, aparte de la exclusión por edad exigida por el Gobierno, se dirigía solo a aquellos «individuos de principios verdaderamente religiosos, de moralidad y honradez a toda prueba, y que no sean en lo más mínimo sospechosos por ideas o hechos subversivos del orden y sujeción debida a las legítimas autoridades»[20]. Condiciones, todas ellas, similares a las exigidas para ocupar cargos en las administraciones civil y eclesiástica. Asimismo, eran una puesta al día de las requeridas a los «soldados católicos» en la lucha contra la Convención y contra Napoleón. En esta ocasión también debían encargarse de su puesta en marcha los curas párrocos, auténticos protagonistas del proceso de alistamiento. A ellos les era confiada la selección de candidatos, así como el resto de gestiones conducentes a la ejecución del proyecto. También se les encomendaba sondear el sentir de la población «con la posible y prudente reserva». Es decir, las exhortaciones al alistamiento no debían hacerse en actos públicos ni desde el púlpito, sino en reuniones privadas. Este método, como señalarían después varios obispos, resultaba poco eficaz para la consecución de los efectos perseguidos. Al mismo tiempo, el sistema de convocatoria elegido se alejaba de las campañas guerreras católicas de tiempos anteriores que, como es sabido, habían sido publicitadas a bombo y platillo como auténticas cruzadas modernas. Una última disposición obligaba a los voluntarios a integrarse en la tropa por un periodo mínimo de seis años, ampliables para los que desearan reengancharse. Las autoridades pontificias eran, no obstante, proclives a que el compromiso con las armas pontificias fuera aún mayor y mostraron su interés para que se ampliara al menos a dieciocho años[21].

En el plazo de unas semanas empezaron a llegar a la Nunciatura de Madrid las respuestas de los prelados. Se pueden distinguir al menos tres tipos de reacciones. Las del primer grupo señalaron las dificultades de la aplicación del proyecto, aunque prometieron aplicarlo. En el segundo se integran las diócesis que anunciaron la suspensión de la ejecución del proyecto a la espera de órdenes ulteriores a cargo del nuncio. En el último grupo se encontrarían aquellas en las que la medida obtuvo una respuesta entusiasta por

[20] *Ibid.*

[21] *Ibid.,* ff. 417-418, f. 418. Este documento carece de fecha y de firma, pero lleva el sello de la Secretaria de Estado y por su contenido cabe pensar que fue redactado en el mes de abril.

parte de los diocesanos. La gran mayoría coincide en señalar encontrarse ante dificultades similares: el desprecio popular por la milicia, las nefastas secuelas de las guerras civiles, la escasez de brazos para la agricultura y la ausencia de candidatos válidos[22].

La mayor parte de las respuestas denunciaban la habitual práctica de la sustitución de candidatos y la búsqueda de suplentes pagados para la realización del servicio militar regular. La llamada «redención a metálico», en virtud de la cual las tropas hispanas se nutrían fundamentalmente de los miembros de los sectores más desfavorecidos del cuerpo social. Muchos fueron los prelados que aludieron a la misma para justificar el escaso poder de convocatoria que demostró tener la propuesta pontificia en sus respectivas diócesis. Además, los informes hacen constantes referencias a la variedad de formas que adoptó esa costumbre de buscar y pagar a terceros para la prestación del servicio militar en todas las regiones españolas. Algunos, como los catalanes y mallorquines, confirman que la redención estaba difundida incluso entre los estratos sociales más bajos. A juicio de sus prelados, en dichas diócesis eran muchas las familias que optaban por la venta de sus escasos bienes, incluso de sus casas, para evitar que los jóvenes se enlistaran en el ejército. El recurso a la redención a metálico se incrementaba en el caso de tener que llevar a cabo su misión en el extranjero. Junto a este factor, las autoridades se refieren a menudo al apego de sus diocesanos a su tierra y al completo rechazo a abandonarla voluntariamente. Así, el obispo de León aseguraba que para sus feligreses «salir soldado es morirse»[23].

Otros prelados hacían referencia a la prevalencia en sus provincias de un espíritu local contrario a la milicia. Es el caso del obispo de Solsona, que preveía que sus diocesanos se negarían a participar en el cuerpo de voluntarios al estar imbuidos del «carácter catalán que se resiste a tomar parte en la milicia»[24]. El de Barcelona aludía a causas de tipo moral y político para explicar las dificultades a las que habría de enfrentarse la ejecución del proyecto. En primer lugar, creía que sería «bastante difícil encontrar en esta Diócesis jóvenes en las circunstancias que se desean; porque la juventud de la parte litoral en la que se halla casi todo el Obispado es por lo común desmoralizada, y en consecuencia inútil al intento» [25]. Por otra parte, añadía que «en Cataluña no se hacen quintas, sino que se llena el contingente de soldados por medio de jóvenes, que vienen de las provincias limítrofes o de las islas Baleares, y no se enganchan sino por

[22] En sentido contrario informó el segundo número de la recién fundada *La Civiltà Cattolica*. El órgano de los jesuitas italianos aseguraba en abril de 1850 que «En Madrid el alisamiento de voluntarios para la guarnición de Roma no sólo tiene la protección del gobierno y el apoyo de los prelados sino que también cuenta con la simpatía de los jóvenes, que acuden a poner sus nombres en la listas». Cf. *La Civiltà Cattolica*, n.º 2, 12 abril 1850, p. 367. Original en italiano. Traducción del autor.

[23] ASV. Parte Moderna. Archivio della Nunziatura di Madrid, caja 314, f. 4. 7 de marzo 1850.

[24] *Ibid.,* f. 8. 13 de marzo 1850.

[25] *Ibid.,* f. 12. 31 de marzo de 1850.

una retribución de 6.400 o 6.600 reales»[26]. Por todo ello llegaba a la conclusión de que, ya fuera por carecer de atributos éticos necesarios o por la falta del pago de las retribuciones a las que estaban acostumbrados a percibir los quintos, el plan de formar la milicia fracasaría en su territorio.

En la sede vacante de Menorca, el gobernador eclesiástico también se veía obligado a excusar a sus administrados. Las razones de su negativa eran similares a las de los obispos catalanes, pero también había un aspecto excepcional. Tampoco allí abundaba el espíritu marcial y también se pagaba a substitutos de reemplazo en el servicio. La excepcionalidad del caso menorquín se derivaba del carácter insular de la diócesis. El prelado lo sintetizaba con estas palabras:

> Si el servicio que se desea fuera para la Marina no dudo podría hacerse algo y suministrar algunos excelentes marinos, pero siendo para el servicio de tierra, tengo el disgusto de manifestar a V.E.I. que en mi concepto no hay probabilidad de que uno solo se aliste, a pesar de la religiosidad y buenos sentimientos que en general se descubren en estos habitantes[27].

En esta misma línea, el administrador eclesiástico de la sede vacante de Plasencia aludía a razones de índole socioeconómica cuando aseguraba que no se formaría el contingente requerido porque «España es un país poco poblado, muy fértil y por tales motivos sobrado de mantenimiento». En su opinión, había otro motivo de rechazo a la incorporación a filas aún más poderoso: las recientes guerras civiles. Al mismo tiempo, hacía alusión a la ausencia de compensaciones económicas rentables como causa principal del desinterés que despertaría la iniciativa entre sus diocesanos: «¿cómo ha de haber quien, no recibiendo cantidad alguna por su enganche, quiera servir en el extranjero, donde a cada momento estará expuesto a batirse con los enemigos del orden?»[28].

El número de oficiales dispuestos a integrarse en el cuerpo de voluntarios fue relativamente alto. Al menos ciento cincuenta enviaron cartas al Nuncio en las que ofrecían sus servicios en defensa del Papa-rey y de la religión católica. Conviene destacar que gran parte eran veteranos retirados, mayores de 30 años, y también que algunos habían militado en las tropas carlistas. Algunos oficiales que ya habían formado parte de las tropas españolas en la intervención internacional del año anterior contra la I República romana.

Por otra parte, hubo entusiastas que llegaron a aconsejar modos de mejorar el sistema de reclutamiento. El Teniente Coronel de Puente del Arzobispo (Salamanca), Juan José García, por ejemplo, presentó un plan alternativo que tendía a racionalizar la selección de los voluntarios, dejando fuera del proceso al personal clerical. Así, el Teniente Coronel explicaba que la exclusión de los religiosos del proceso de selección de voluntarios lo facilitaría enormemente. Haciendo referencia a la «desmoralización del

[26] *Ibidem*.
[27] *Ibid.,* f. 42. 15 de marzo de 1850.
[28] *Ibid.,* f. 18. 2 de marzo de 1850.

siglo», afirmaba que «con que el cura les hable en cada pueblo a los paisanos para este fin, será lo suficiente para que no lo hagan»[29]. Un hecho que para este oficial resultaba evidente a todos los que conociesen «la tendencia del siglo y España»[30]. Este tipo de reflexiones, destinadas a los jerarcas de la Iglesia, permiten dudar del carácter monolítico del catolicismo en España, al tiempo que denota la facilidad con la que los militares denunciaban las carencias morales que ellos percibían en la población.

Pero no fueron sólo los oficiales voluntarios quienes hablaron de la impopularidad del clero entre los españoles. El propio arzobispo de Zaragoza alertaba también contra los riesgos que se corrían y declaraba que, en caso de actuar como se preveía en la circular de 23 de febrero, el clero sería visto por la ciudadanía como un «instrumento de guerra». El prelado denunciaba que una actuación secreta podía provocar que el clero dejase de ser considerado un *instrumentum regni* para convertirse en un *instrumentum belli* ante la opinión pública. Calculaba el prelado zaragozano que «más de la mitad de los individuos de la Legión expedicionaria» morirían en Italia, ya fuera por efecto de «los mares, la tierra, el clima, las enfermedades, las fatigas del servicio, los trances de la guerra y otras mil causas»[31]. Ante tal situación, los amigos y familiares de los caídos mirarían después con inquina a los ministros de la Iglesia. Según él, «har[ía]n responsable al sacerdocio por la muerte de sus deudos, y concebir[ía]n un odio encarnizado a sus propios pastores y al Clero en general»[32]. Con todo ello se daría ocasión a que «se desencadenen la maledicencia y se explote el hecho para fomentar el encono contra el estado eclesiástico, y esa ira que parece iba amansando por el cambio de circunstancias». Se temía, de hecho, un reverdecer del anticlericalismo a estancias de un error de la propia Iglesia. Por todo lo expuesto, el arzobispo solicitaba al nuncio que se modificara el sistema de alistamiento y que los párrocos de su diócesis quedaran exentos de semejante carga. El personal civil, los Gobernadores, y militar, los oficiales subalternos, debían ser los encargados de reclutar a los voluntarios y que el clero secular se redujera a «predicar en su favor»[33].

Un tono similar adoptó obispo de Tortosa. Para el prelado la formación del cuerpo sólo podría llevarse a cabo con total publicidad. En su opinión, si los periódicos llegasen a saber de la existencia de una campaña de reclutamiento a gran escala como la que se proponía, no dudarían en arremeter contra el clero. Por ello le pedía al nuncio que se diera publicidad a la operación: «dudo que pudiese hacerse con la reserva que se desea, atendido las muchas personas con quien será preciso contar, siguiéndose de ello que si el resultado no correspondía al fin propuesto la prensa periódica, que de todo se ocupa

[29] *Ibidem,* ff. 454-463, f. 457. La memoria de García lleva fecha del 29 de marzo de 1850.
[30] *Ibidem*.
[31] *Ibidem*, ff. 139-140, f. 139. 9 de marzo de 1850.
[32] *Ibid.*
[33] *Ibid.,* ff. 140.

se haría también cargo de ello deduciendo consecuencias a su antojo»[34]. Pero, ¿qué era lo que preocupaba al obispo de Tortosa? Habida cuenta de las recientes conmociones políticas y civiles que había sufrido el Principado de Cataluña durante la guerra de los Matiners, no resultaba difícil de imaginar. Temía que las pesquisas eclesiásticas fueran malinterpretadas por los escritores públicos y se acusara al clero de seguir conjurando contra el Gobierno. Es decir, «podría suceder también que a las diligencias de los Párrocos como que habían de ser reservadas y sigilosas se les diese un carácter y sentido que no tienen, cosa muy seria y que debe evitarse siempre»[35]. Estos justificados reparos no lograron que el Nuncio hiciera público que el Papa estaba reclutando una milicia en España. Y es que así lo había prescrito el Secretario de Estado vaticano, convencido de la discreción era la mayor garantía para conservar el buen nombre de la Iglesia en España.

El único caso en que se consiguió un éxito absoluto fue en la diócesis de Salamanca. Su prelado se enorgullecía de informar a Brunelli del entusiasmo suscitado por la recepción de su circular. Tanto fue así, que en cuanto hubo conocimiento de la campaña: «algunos sujetos que se hallan en el caso de la circular para formar parte de la Legión que ha de ponerse a disposición de su Santidad»[36]. Las principales preocupaciones de los sujetos interesados se centraban en si habría reconocimiento del rango alcanzado en el ejército español y a partir de qué momento había de contarse el tiempo «para que se consideren bajo dicha bandera y percibir el haber ofrecido»[37]. Consciente o no de la excepcionalidad de la respuesta de sus diocesanos, afirmaba con total seguridad que, una vez conocidas las respuestas a esas dos cuestiones fundamentales y cumplidas las expresas condiciones, «no serán pocos los sujetos de esta Diócesis que se alisten, si desde luego se abre la conscripción poniendo de frente persona que pueda admitirlos y ocurrir a los gastos que se reclama»[38].

A finales del mes de abril empezaban a confirmarse los temores de los más pesimistas. La campaña resultó ser un clamoroso fracaso. En la mayor parte de las diócesis no se presentaron voluntarios y en Burgos sólo hubo tres,[39] cinco en Tudela y ninguno en Vich.[40] En aquella diócesis los motivos del fracaso, más que el desprecio de las armas, eran la encendida pasión política de sus miembros y «la falta de trabajo y otros fines menos decorosos», los motivo que habían hecho que muchos catalanes «se alistar(a) n a las bandas de los sublevados»[41]. Pero por mucho que la contrarrevolución tuviera alcance internacional y encontrara en España un gobierno y un ambiente político pro-

[34] *Ibidem*, f. 61. 12 de marzo de 1850
[35] *Ibid.*
[36] *Ibidem*, f. 20. 1 de abril de 1850.
[37] *Ibid.*
[38] *Ibid.*
[39] *Ibidem*, f. 168, 20 abril de 1850.
[40] *Ibidem*, f. 162, 27 abril de 1850.
[41] *Ibidem*, f. 172, 30 abril de 1850.

picios, los carlistas no se pasaron con armas y bagajes a las filas papales como cabría esperarse. Sólo en casos muy excepcionales y, casi siempre, se trataba de ex oficiales.

En mayo, la dirección de la diplomacia romana, ya era consciente del contraste existente entre la total falta de interés por parte de la tropa y la buena acogida que la iniciativa había tenido entre un sector de los oficiales[42]. Aquella iniciativa y las dificultades que atravesaba su correcta ejecución llegaron a ser debatidas incluso en el seno de una comisión del parlamento francés dedicada a legislar sobre asuntos eclesiásticos. Según había trasmitido al nuncio de París un diputado conservador, el conde de Rayvenal, la cuestión fue tratada brevemente y los representantes del gobierno francés manifestaron su apoyo a la iniciativa ante la comisión[43]. No en vano, el segundo Imperio acababa de nacer con un claro marchamo conservador y el nuevo Gobierno francés también tenía en su agenda la mejora de las relaciones con Roma. Tanto así que, a juicio de lo que el nuncio en París había comunicado al Secretario de Estado, el gobierno francés había ratificado su intención de presionar al español para acelerar el proceso de alistamiento, en caso necesario:

> Espero por tanto que este gobierno, que tan buena relación tiene con el gobierno francés, no dudará en colaborar ahora que aumenta la urgencia de reclutar una tropa al servicio de la Santa Sede. Al mismo tiempo, aumentan mis deseos de ver los resultados de las operaciones que usted ha puesto en marcha para lograr dicho objetivo[44].

Fruto de este decidido deseo fueron las instrucciones del Nuncio el día 29 de abril. Ahora se ordenaba que obispos seleccionaran «dos o tres oficiales, o Jefes», en activo «quienes por su prestigio, relaciones, conocimientos y demás cualidades ofrezcan más fundadas esperanzas de un pronto y feliz resultado»[45]. A ellos correspondería completar el alistamiento. Los obispos, además, comunicarían a los oficiales seleccionados que sus salarios serían cubiertos a partes iguales por el Tesoro español y por el Erario Pontificio. Su cooperación se incentivaba de dos maneras distintas. Aquellos que obtuvieran mayor número de alistamientos «se les tendr[ía] en consideración por su Santidad en la distribución de grados para la organización de la legión de que se trata». Y, por otro

[42] En el Archivio Segreto Vaticano se pueden consultar más de 150 cartas de oficiales, muchos de ellos carlistas, en que solicitaron información sobre la iniciativa o que anunciaban su disposición a unirse a la Legión romana.

[43] De todo ello informó el secretario de Estado romano al nuncio en Madrid en un oficio secreto del 18 de abril con las siguientes palabras: «En este sentido, el Nuncio Apostólico de Paris y el ministro de Asuntos Exteriores me han informado personalmente de que el pasado 20 de marzo tuvo lugar una reunión en París en la Asamblea Nacional en la que se habló de nuestra iniciativa de recurrir a España para la formación de una tropa y se señaló el hecho de que se habían interesado muchos oficiales pero pocos soldados». Véase *Ibidem*, f. 184-185, f. 184. Original en italiano. Traducción del autor.

[44] *Ibidem*, f. 185.Original en italiano. Traducción del autor.

[45] El documento se titula «Instrucciones del nuncio a los arzobispos y obispos para comenzar el alistamiento», 29 de abril de 1850. *Ibidem*, f. 219.

lado, los que cumplidos seis años al servicio del ejército pontificio «quisiesen regresar a España Su Santidad se empeñará con el Gobierno de SM para que tengan alguna ventaja o promoción en el Ejército»[46]. La escasez de soldados voluntarios se quiso remediar flexibilizando la normativa de reclutamiento y el nuncio aconsejaba captar a los candidatos que no estaban sujetos a la Ley de Reemplazo del Ejército. Así, «sin alistarlos formalmente tomarán nota de sus nombres, apellidos y circunstancias personales, y me la remitirán semanalmente, diciéndoles que aguarden mi definitiva contestación»[47].

Para la culminación exitosa del plan, las relaciones con el Gobierno eran cruciales. Para ganar el respaldo de las autoridades civiles, la Curia pensó en activar la industria nacional y encargar tanto el armamento como el vestuario del nuevo cuerpo a productores españoles. Pero también en este terreno se topó con dificultades. En primer lugar, por la falta de necesidad del material de guerra: «El Papa ya posee el armamento, la artillería y los caballos necesarios, por lo que no es necesario comprárselos a España»[48]. En cuanto al vestuario, el problema se vinculaba a otra cuestión de mayor calado e impacto económico, como era la asunción de la responsabilidad de alojar y alimentar a los miembros del cuerpo antes de que se desplazaran a sus destinos. Se temía que las obligaciones con respecto a los soldados españoles fueran excesivas o que se prolongaran demasiado en el tiempo. Por ello el Secretario de Estado Antonelli decía:

> Del vestuario y de lo demás debería seguir encargándose el Estado como lo ha hecho hasta ahora. Como máximo podría convenir que los primeros uniformes de la tropas se confeccionaran en España aunque, por los motivos que refieren a continuación, quizás sería mejor evitarlo. Y es que el proyecto prevé que se formen los diferentes cuerpos de voluntarios una vez que los sujetos que los forman hayan sido organizados, disciplinados e instruidos. Por este motivo, el gobierno pontificio deberá mantener en España un cuerpo del ejército por un periodo de tiempo indeterminado[49].

La Secretaria de Estado vaticana, apremiada por la necesidad y siguiendo una política de contención de gastos, calculó a la baja el contingente de tropa necesario para cada cuerpo. Para hacerlo prescindió del ministerio de la Guerra y tampoco consultó la opinión de otras autoridades civiles españolas. Sus cuentas decían que deberían enrolarse siete mil soldados de Infantería, dos mil o tres mil de Artillería y quinientos en Caballería. La cicatería, no obstante, seguía estando presente a la hora de plantear las gratificaciones y se decidió dejar fuera de las mismas a la tropa. Pero las razones de esta decisión son más elocuentes de lo que cabría esperar:

[46] *Ibid.*

[47] *Ibid.*

[48] *Ibidem*, f. 417-419. El documento carece de fecha y de firma pero, por su contenido, se puede afirmar que es obra de Antonelli y que debió redactarse en la primera semana de mayo.

[49] *Ibid.,* f. 418.

> En otro artículo se dice que cuando la tropa entra en campaña los oficiales recibirán un anticipo de tres o cuatro meses. Debemos explicar bien este artículo. *La Santa Sede, por principios, no hace la guerra*. El servicio de sus armas no es comparable al servicio de la armas de otro Estado, que bien puede considerarse ordinario. Se debería aclarar por tanto que cuando las tropas se encuentren en marcha atravesando diferentes provincias, los oficiales y no los soldados recibirán una compensación adicional en metálico[50].

Es decir, la tropa debía conformarse con cobrar el sueldo regular estipulado para estos nuevos auxiliares de los funcionarios pontificios encargados de la seguridad. La excusa utilizada para actuar de este modo, y ahorrar en estipendios, era bastante cuestionable. La Santa Sede no guerrea por lo que aquel ejército expedicionario debía considerarse un cuerpo auxiliar de policía. Curioso argumento este cuando de lo que se trataba precisamente era de crear varios batallones al servicio del Papa en su lucha contra sus propios súbditos rebeldes, en el marco de un proceso revolucionario con características de guerra civil.

En cualquier caso, el nuncio buscó obtener del gobierno español los necesarios permisos. El 21 de abril tuvo lugar una reunión entre Brunelli y el ministro de Estado en presencia del general Lersundi, que había sido designado supervisor oficioso de toda la operación. En su nota al ministro de 20 de mayo, Brunelli informó de que ya disponía de la colaboración de dos oficiales para completar el alistamiento de voluntarios en las provincias vascas y en Cataluña. Dada la insolvencia en este terreno del Gobernador Eclesiástico de Calahorra, el propio nuncio decidió que el teniente coronel de reemplazo, Hermenegildo Lascano, fuera el encargado de reclutar voluntarios en La Rioja y en el País Vasco. Asimismo, en este caso a instancias del obispo de Gerona, Ignacio Brujó sería el responsable de la operación en Cataluña. Para ambos el nuncio solicitó al ministro las respectivas cartas y pasaportes con el objeto de que iniciaran su misión cuanto antes[51].

Pese a estos movimientos de última hora, a finales del mes de mayo la iniciativa se vio abortada. Las razones aludidas por los obispos en sus primeras respuestas confirmaron su validez y las expectativas pontificias demostraron ser inviables. La gélida reacción popular a la propuesta supuso un varapalo inesperado para la Curia: en la católica España no había voluntarios para conservar y defender el poder temporal del Papa sobre los Estados Pontificios. El 29 de mayo, siempre a estancias del Pro-Secretario de Estado pontificio, se retiró la propuesta informando a los prelados españoles que se sirvieran agradecer su disponibilidad a los escasos voluntarios alistados, liberándoles de todo compromiso y agradeciendo a las autoridades eclesiásticas su buen hacer en todo el proceso. El fracaso de la iniciativa pudo producir los efectos nocivos previstos en la primera Circular del nuncio. Es decir, la nación se enfrentaba a que «qued (ase)

[50] *Ibid.* El subrayado es mío.

[51] «Carta al ministro de Estado», *Ibidem*, f. 222.

como desairada [la] dignidad [del Papa]», «menoscabado el honor de la España, que se gloria de ser eminentemente católica» y también que «los impíos, que de todo abusan, aprovechar[a]n esta ocasión para redoblar sus esfuerzos en daño de la Religión Católica, y de su cabeza visible»[52].

A juzgar por el contenido del Concordato que firmarían un año después el Papa Rey y la católica Isabel II, el fracaso de la Legión romana estaba muy lejos de implicar el final del sostenido compromiso de los moderados con la intolerancia religiosa católica. La mal llamada «unidad religiosa» se mantendría como primera seña de identidad del constitucionalismo patrio en un documento con fuerza de ley que vinculaba no sólo a los dos monarcas firmantes, sino que también obligaba a sus respectivas administraciones y a sus súbditos y ciudadanos. Pese a la demostrada incapacidad del clero para actuar como organizador de un ejército, los moderados siguieron viendo en el catolicismo un *instrumentum regni* al tiempo que en el Concordato se afirmarían de nuevo las tradicionales regalías de la Corona y se abordarían espinosas cuestiones como la devolución de los bienes nacionales, o la financiación y organización del clero regular[53].

Ahora bien, cabe añadir una reflexión adicional en cuanto al uso del catolicismo como base ideológica esencial en la movilización contrarrevolucionaria a mediados del Ochocientos. El fiasco de la Legión Romana mostró claramente las limitaciones de la supuesta inquebrantable adhesión popular a la causa pontificia, así como la compleja red de valores e intereses en juego y sus tensas relaciones con las creencias religiosas. La afirmación del poder temporal del Papa como figura perfecta de la contrarrevolución católica, por un lado, y la relajación de las creencias y el avance del llamado indiferentismo, por otro, vinieron a coincidir con la «primavera de los pueblos» en Europa y la extenuación de las energías a causa de las guerras civiles en España. Por otra parte, Pío IX tras el fracaso de la República Romana sería más dependiente que nunca de la ayuda militar francesa y austríaca para conservar cierta autonomía frente al rey de Saboya. Desde entonces, y hasta la brecha de Puerta Pía de 1870, los esfuerzos de organización de ejércitos de voluntarios internacionales no solo no se redujeron, sino que se aumentaron. Y a partir de 1860 la lucha papal contra el *Risorgimento* entraría en su fase final, aunque sus rasgos fundamentales se habían esbozado una década antes, con más sables que puñales.

[52] «Circolare di Monsignore Nunzio diramata ai Vescovi ed ai Governatori ecclesiastici sull'allistamento di voluntari». La traducción al castellano se encuentra en *Ibidem*, ff. 1-2.

[53] De hecho, las presiones para que se llegara al acuerdo arreciaron en la prensa confesional. Un periódico como *El Clero* se atrevía a asegurar que «después siete años de gobiernos moderados, el clero seguía en pelota», en «El Concordato», *El Clero*, 9 de diciembre de 1849.

9

«Las causas justas son hermanas»: el internacionalismo contrarrevolucionario, entre tradición e innovación política

Alexandre Dupont
Institut d'Études Politiques d'Aix-en-Provence

La frase que sirve de título a este capítulo es una de las múltiples muestras de una teorización del internacionalismo por los contrarrevolucionarios durante el siglo xix. Esta frase fue escrita por el pretendiente carlista Carlos de Borbón y Austria-Este en una carta al famoso general vandeano Henri de Cathelineau en noviembre de 1871[1]. Esta carta es interesante por varias razones: el internacionalismo, más allá de una teoría política abstracta, tiene dimensiones prácticas evidentes en este documento. Se trata de un intercambio entre un pretendiente carlista que recurrió masivamente a la solidaridad transnacional en los años 1870[2], y uno de los principales representantes de esta solidaridad a lo largo del siglo xix. Después de haber luchado en Francia y Portugal en los años 1830, Cathelineau combatió en Italia en los años 1860 y en Francia otra vez en el momento de la guerra franco-prusiana: se convirtió en el veterano de la legitimidad europea[3]. Entre él y el joven don Carlos, eran dos generaciones del legitimismo que entraban en contacto, dos épocas diferentes.

Si don Carlos escribió a Cathelineau en el mes de noviembre de 1871, fue para contestar a una propuesta del general, hecha poco tiempo antes: la de ayudar el carlismo si el pretendiente decidiera recuperar el poder por las armas, como parecía cada vez más probable. Y don Carlos aceptó esta propuesta en nombre de la similitud de las causas legitimistas en Francia y en España y de sus respectivos intereses. Bien se sabe que los años 1870 constituyeron una última ocasión para los contrarrevolucionarios de recuperar

[1] Carta de Carlos de Borbón y Austria-Este al general Cathelineau (25 de noviembre 1871), Archivo General de la Universidad de Navarra, *Fondo Melchor Ferrer*, Caja 7, Camisa 5.

[2] Dupont, Alexandre, *Une Internationale blanche. Les légitimistes français au secours des carlistes (1868-1883)* (tesis doctoral, Université Paris-1 y Universidad de Zaragoza).

[3] Sarlin, Simon, «Henri de Cathelineau et l'expérience du volontariat armé contre- révolutionnaire dans l'Europe du xix^{e} siècle» en Bruno Dumons y Hilaire Multon (eds.), *Les Blancs et les contre-révolutionnaires en Europe* (Rome, Éditions de l'École française de Rome, 2011), pp. 365-377.

el poder en ambos países: militarmente en España, parlamentariamente en Francia[4]. Y los actores eran muy conscientes de este contexto internacional.

Ochenta años antes, la Revolución francesa, y la ola de las revoluciones atlánticas en la que se inscribía[5], habían planteado, entre otros, un desafío inédito a los que rechazaban los cambios llevados por estas revoluciones. Para decirlo en palabras de Alexis de Tocqueville, en *El Antiguo Régimen y la Revolución* (1856)[6], la Revolución francesa fue la primera revolución política en actuar como una revolución religiosa, esto es en difundirse más allá de las fronteras nacionales. Desde el fin del siglo XVIII, la transnacionalización de esta causa, que recibió apoyos en varios países, quedó clara; rápidamente, esta transnacionalización supuso el establecimiento de vínculos entre los partidarios de esta causa.

El terreno del internacionalismo fue uno de los terrenos en los que la revolución desafió a la contrarrevolución durante el siglo XIX. Ésta tuvo que resolver varias paradojas para responder a este desafío: la necesidad de actuar políticamente cuando Joseph de Maistre profetizaba que la contrarrevolución debía ser «lo contrario de la revolución»[7], es decir un proceso anti-político; la cuestión de la *agency* de las capas populares en este combate, en una cultura política claramente involucionista en cuanto a la politización; la paradoja de recurrir a la escala transnacional criticando al mismo tiempo el «cosmopolitismo» de los revolucionarios.

La cuestión del vínculo del internacionalismo contrarrevolucionario con el internacionalismo revolucionario conlleva entonces la relación paradójica entre una cultura política «reaccionaria» y la modernidad. Se expresa en la tensión dialéctica que se observa entre una solidaridad tradicional fundada en las relaciones dinásticas y una solidaridad política característica de la época. Esta tensión constituye un buen punto de partida para una reflexión que se centrará sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX y que pretende ser una etapa en la construcción teórica del objeto «internacional blanca», en absoluto un punto final.

Es necesario inscribir primero este internacionalismo en una tradición que se remonta a la época de la Revolución francesa y subrayar que la memoria de los combates pasados y los vínculos elaborados a lo largo del tiempo condicionaron en buena parte la solidaridad entre los legitimistas de Europa. Sin embargo, la formulación de este internacionalismo cambió a partir de mediados del siglo, tanto por una percepción diferente de los acontecimientos como por una mayor difusión del internacionalismo entre las masas. Estas dos tendencias llevaron, por parte de los legitimistas, a una adaptación

[4] Para los elementos de contexto, ver SERRANO GARCÍA, Rafael (coord.). *España (1868-1874). Nuevos enfoques sobre el Sexenio Democrático* (Valladolid: Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, 2002); HOUTE, Arnaud-Dominique. *Le Triomphe de la République. 1871-1914* (París: Seuil, 2014).

[5] GODECHOT, Jacques. *Les révolutions 1770-1799* (París: Presses Universitaires de France, 1963).

[6] TOCQUEVILLE, Alexis (de). *El Antiguo Régimen y la Revolución* (Madrid: Istmo, 2004).

[7] MAISTRE, Joseph (de), *Considérations sur la France* (París: Garnier frères, 1980 [1797]), p. 130. La traducción es mía.

a su cosmovisión de prácticas políticas de su tiempo, lo que conformó una modernidad alternativa en la cual el internacionalismo en acción desempeñaba un papel importante.

Una tradición internacionalista

Las fuentes del internacionalismo tradicionalista

La solidaridad internacional contrarrevolucionaria no constituyó en absoluto una novedad de la segunda mitad del siglo XIX. Por el contrario, el internacionalismo estructuró esta cultura política en formación a partir de la década revolucionaria. A nivel ideológico, como se ha mostrado desde hace varios años, la construcción de la doctrina contrarrevolucionaria se apoyó en la difusión y la circulación de ideas y de opúsculos durante la Revolución francesa. Javier Herrero mostró por ejemplo que la emergencia de un pensamiento reaccionario en España debió mucho a la penetración en la península de la literatura política y polémica de Burke o Barruel, muy lejos del aislamiento político-cultural que se solía postular[8]. De hecho, la contrarrevolución se construyó desde el inicio como una cultura política internacional.

También cabe destacar la influencia en Europa de la obra de Joseph de Maistre, que se difundió en los años 1820 y 1830 en varios países y ocupó un lugar decisivo en la elaboración de una ideología común. Además, de Maistre insistió mucho en su obra en la necesidad de una interpretación metafísica de la revolución como intervención divina para castigar a los pueblos —lectura que contrastaba con la interpretación complotista de un Barruel o de la visión sociológica de un Burke—. Esta lectura en clave providencial de la historia reciente permitió a de Maistre proponer un esquema de análisis ideológico de la revolución que iba más allá de los casos nacionales. Quizás su obra póstuma, *Las veladas de San Petersburgo*, significativamente subtitulada *Diálogos sobre el gobierno temporal de la Providencia*, sea el ejemplo más representativo de ello [9].

Sin embargo, estas trasferencias intelectuales no constituyeron la única fuente del internacionalismo contrarrevolucionario. Sin lugar a dudas, la experiencia de la emigración de parte de la nobleza francesa y de los partidarios del Antiguo Régimen durante los años 1790 desempeñó un papel decisivo. Este episodio bien conocido no ha sido estudiado hasta la fecha desde el enfoque del internacionalismo, a pesar de que haya sido bien analizado como experiencia del exilio[10]. A la espera de nuevos aportes, se pueden subrayar dos elementos.

[8] Herrero, Javier, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español* (Madrid: Alianza Editorial, 1994).

[9] Dupont, Alexandre, «¿Hacia una Internacional neo-católica? Trayectorias cruzadas de Louis Veuillot y Antonio Aparisi y Guijarro», *Ayer*, n.º 95 (2014), pp. 211-236.

[10] Rance, Karine, «Mémoires de nobles français émigrés en Allemagne pendant la Révolution Française: la vision rétrospective d'une expérience», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n°46/2

Primero, la emergencia de un internacionalismo contrarrevolucionario pasó por el voluntariado militar, esto es por el involucramiento de muchos nobles en los ejércitos de los emigrados. La historiografía de las últimas décadas ha puesto de relieve el papel central desempeñado por el voluntariado militar en la construcción y el mantenimiento del internacionalismo, más allá del color político[11].

Segundo, esta experiencia de un exilio de élites que duró, para parte de ellos, más de dos décadas, permitió el establecimiento o el fortalecimiento de vínculos con las noblezas europeas, aunque los historiadores han subrayado la posición de inferioridad de los emigrados para con las élites de los países que les acogieron. Esta sociabilidad, a pesar de su evidente contenido político, seguía relevando de esquemas del Antiguo Régimen: una sociabilidad fundada en la clase social, en las redes familiares y en el conocimiento mutuo[12]. Esta característica se mantuvo hasta finales del siglo XIX y representó quizás la principal originalidad del internacionalismo contrarrevolucionario: su estructuración flexible y fundada en redes nobiliarias. Otro elemento que constituyó una constante del internacionalismo tradicionalista fue el papel central del exilio como lugar de formación de las relaciones, que también se fundaba en tradiciones de movilidad de las élites de Antiguo Régimen.

Sin embargo, el elemento más importante para entender esta forma «tradicional» del internacionalismo contrarrevolucionario, que existió más o menos hasta la Primavera de los Pueblos, es que era respaldado por los poderes tradicionalistas que siguieron gobernando Europa, aunque la ola revolucionaria de 1830 supusiera una primera derrota de las monarquías absolutas del continente. Las prácticas internacionalistas de la época se confundían en parte con prácticas diplomáticas y estatales. Buen ejemplo de ello fue la intervención decidida por la Santa Alianza en 1823 para restablecer a Fernando VII en la plenitud de sus poderes gracias a la intervención de los Cien Mil Hijos de San Luis[13]. En los años 1830, cuando la Cuádruple Alianza afianzó los regímenes liberales recién instalados en la península ibérica, carlistas y miguelistas contaron con el apoyo tácito de los poderes reaccionarios de Europa[14]. Fue la desaparición, la liberalización o el debilitamiento de estos poderes hacia 1848 la que cambió la situación para los legitimismos.

(1999), pp. 245-262; RANCE, Karine, «L'émigration nobiliaire française en Allemagne, "une migration de maintien" (1789-1815)», *Genèses*, n.º 30 (1998), pp. 5-29.

[11] Por ejemplo, PÉCOUT, Gilles, «The international armed volunteers: pilgrims of a Transnational Risorgimento», *Journal of Modern Italian Studies*, n°14/4 (2009), pp. 413-426.

[12] LILTI, Antoine, *Le monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIII^e siècle* (París: Fayard, 2005).

[13] LARROCHE, Emmanuel, *L'expédition d'Espagne. 1823: De la guerre selon la Charte* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013).

[14] URQUIJO GOITIA, José Ramón, *Relaciones entre España y Nápoles durante la primera guerra carlista* (Madrid: Editorial Actas, 1998).

La transmisión del internacionalismo

Los trastornos que conoció el espacio atlántico a mediados del siglo no supusieron una desaparición de estos rasgos tradicionales del internacionalismo contrarrevolucionario. Su influencia siguió presente en la segunda mitad del siglo. Si bien los legitimismos y la solidaridad transnacional que practicaban conocieron cambios e innovaciones importantes a partir de los años 1840-1850, conservaron a lo largo de su existencia trazas de una tradición que confirió a esta solidaridad una pátina especial. Tres son, por lo menos, los elementos que permiten explicar esta persistencia de aspectos tradicionales.

La memoria constituyó un dado fundamental de la cultura política legitimista. Es verdad que la transmisión del recuerdo de los combates pasados o de las figuras importantes es un elemento que estructura todas las culturas políticas[15]. Sin embargo, se puede postular que tuvo una importancia mucho más relevante entre los legitimistas por varias razones, y entre ellas la construcción de un pasado anhelado y de un martirologio de los defensores de la causa —con Luis XVI a la cabeza— que actuaron como un cemento cultural[16]. Ya se piense en el contexto francés, con la canción que pasó a servir de himno a los legitimistas: *Vive Henri IV!*, vieja canción del siglo XVI readaptada durante el siglo XIX, o en el contexto español, con el *Oriamendi* carlista que rezaba: «Lucharon nuestros padres (…)/ Lucharemos nosotros también».

La transmisión de esta memoria pasaba por muchos canales y entre otros por los impresos. Hay que destacar sobre todo una literatura memorialista que se estructuró poco a poco en el cruce entre la práctica literaria tradicional entre nobles y la nueva función política de este estilo. El internacionalismo contrarrevolucionario también recurrió a esta literatura. Se publicaron libros que evocaban el compromiso de su autor en un combate preciso. Estos libros permitieron informar a los lectores de las realidades concretas del combate internacional —la mayor parte de los autores habían sido voluntarios en uno u otro ejército contrarrevolucionario— a la par que difundirlo más allá de los círculos legitimistas. Si resulta bastante difícil estimar la importancia de esta literatura en la reproducción del compromiso, es evidente que desempeñó un papel a este respecto[17]. También encontramos evocaciones del internacionalismo en autobiografías o biografías

[15] EL GAMMAL, Jean, *Politique et poids du passé dans la France fin de siècle* (Limoges: PULIM, 1999).

[16] RÚJULA, Pedro, «El antiliberalismo reaccionario», en María Cruz Romeo Mateo y María Sierra Alonso (eds.), *La España liberal, 1833-1874* (Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014), pp. 377-401.

[17] He analizado un caso de esta transmisión en DUPONT, Alexandre, «'C'est l'implacable logique du mal'. Quand les contre-révolutionnaires français interprètent la Révolution espagnole de septembre 1868», en Sylvie Aprile y Hervé Leuwers, *Révolutions et relecture du passé, XVIII^e-XX^e siècles* (Villeneuve d'Ascq: Presses du Septentrion, en prensas).

hasta muy entrado el siglo, por ejemplo en la biografía que publicó la mujer de Cathelineau después de la muerte de su marido, en 1909[18].

Sin embargo, estos medios no fueron el factor principal de transmisión de la tradición internacionalista en la contrarrevolución. La politización y el compromiso político pasaron, más que en otras culturas políticas, por la familia. Esto ha sido bien estudiado por los antropólogos que se han interesado en las huellas dejadas por el legitimismo entre los descendientes de los contrarrevolucionarios[19]. Las entrevistas llevadas a cabo por estos investigadores señalan la importancia de la educación recibida dentro de la familia, y en particular el papel de las mujeres en esta transmisión. Evidentemente, a lo largo de las décadas, los contrarrevolucionarios también supieron inventar formas y lugares de politización a la vez originales y modernos. Pero, la familia conservó un estatuto particular en la politización, que recordaba la reticencia de los legitimistas a considerar el compromiso político como algo deseable o lícito.

En el caso particular del internacionalismo, la transmisión familiar del compromiso permitió la reproducción de estructuras tradicionales de acción, sobre todo en la medida en que, como se subrayó más arriba, la solidaridad transnacional se apoyó en vínculos personales entre miembros de las dinastías —en especial la dinastía de Borbón, que reinaba o había reinado en Francia, España, Parma, Dos-Sicilias y se había vinculado con la dinastía de Braganza de Portugal o la de Austria-Este de Modena— y entre miembros de la nobleza de varios países[20].

Algunos ejemplos resultan particularmente sugerente. La familia de Lazerme, por ejemplo, era una rica familia de los Pirineos-Orientales en Francia. No se sabe si la familia colaboró con los carlistas durante las primeras guerras en Cataluña. Al estallar la Segunda Guerra carlista, el abuelo, Charles de Lazerme, y su mujer Charlotte acogieron naturalmente a Alfonso de Borbón y Austria-Este, hermano de don Carlos, y a varios responsables de la Comunión Católico-Monárquica. Siguiendo el ejemplo paterno, el hijo de los Lazerme, Joseph, empezó también a realizar misiones para el carlismo en guerra. El nieto de la familia, significativamente bautizado como Carlos, y no Charles, quedó en contacto con los infantes hasta su muerte en 1937 y escribió la historia de este compromiso. En su libro, constatamos también que los nobles que ayudaron a los carlistas en esta parte de Francia lo hicieron a petición de los Lazerme. Entre ellos, encontramos a la condesa de Rovira, hermana de Charlotte de Lazerme, y a su marido

[18] Cathelineau, Victoire de Kermel, comtesse de. *Le général comte de Cathelineau: chevalier de la Légion d'honneur, commandeur de l'ordre de Pie IX, chevalier de la Tour et l'Épée et de Don Miguel de Portugal: sa vie et ses mémoires* (París: Desclée de Brouwer, 1909).

[19] Wylie, Laurence. *Chanzeaux, village d'Anjou* (París: Gallimard, 1970); MacClancy, Jeremy. *The Decline of Carlism* (Reno: University of Nevada Press, 2002).

[20] Mayer, Arno, *La persistance de l'Ancien Régime: l'Europe de 1848 à la Grande Guerre* (París: Flammarion, 2010 [1981]).

así como a los barones de Fontarèche, tíos de la misma Charlotte[21]. El conocimiento mutuo y las relaciones de familia siguieron siendo las bases del compromiso internacionalista en la contrarrevolución durante todo el siglo.

Éste es el principal rasgo de tradición en la internacional blanca: en vano se buscaría una estructura parecida a la Asociación Internacional de Trabajadores de los años 1860 o incluso organizaciones menos formales como los carbonarios o la Joven Europa de Mazzini. Esto no impidió la existencia de proyectos serios a este respecto ni la formación de organizaciones más locales y descentralizadas. Pero la principal originalidad de la contrarrevolución en cuanto al internacionalismo, fue esta estructuración sin organización formal, reflejo también de cierta reluctancia hacia la militancia política.

Por último, el mantenimiento de una tradición se debió a la presencia hasta los últimos años del siglo, de representantes de los primeros combates internacionales, de veteranos que aportaban sus consejos y su experiencia a las nuevas generaciones y garantizaban la pureza del combate. Fue exactamente éste el papel de Cathelineau cuando se involucró en el combate de la Segunda Guerra carlista: aunque las autoridades temieran que se pusiera a la cabeza de un ejército, Cathelineau sólo proporcionó consejos militares a los carlistas durante el verano de 1872[22]. Diez años más tarde, al morir el conde de Chambord, el viejo general decidió apoyar a la dinastía carlista para la pretendencia en Francia, por fidelidad a sus principios que le impedían apoyar a la familia d'Orléans, y fundó un pequeño grupo que privilegió los principios frente a la nacionalidad: los Blancos de España[23].

Una redefinición política del internacionalismo (años 1850-1860)

Una recomposición ideológica y política

No resulta fácil identificar un momento en que el internacionalismo tradicional descrito más arriba hubiera dejado paso a un internacionalismo renovado, modernizado para combatir la Modernidad. Primero, porque nunca se trató de una substitución, sino más bien de una hibridación, del enriquecimiento del internacionalismo tradicional con nuevas ideas, nuevas prácticas, nuevos instrumentos. Segundo, porque este proceso se desarrolló a lo largo de varias décadas, con cronologías diferenciadas según los espacios y las situaciones. Tercero, porque de todos modos no existió un paso de un internacionalismo tradicional puro a un internacionalismo moderno puro: si el internacionalismo

[21] Braganza y de Borbón, María de las Nieves de, *Mis memorias sobre nuestra campaña en Cataluña en 1872 y 1873 y en el Centro en 1874* (Madrid: Espasa Calpe, 1935-1938); Lazerme, Carlos de, *Carlistes et légitimistes. Souvenirs* (Perpignan: impr. de Labau, 1937).

[22] «Cathelineau», Archives de la Préfecture de Police de Paris, B^{A} 1002.

[23] Augé, Guy, *Les Blancs d'Espagne. Contribution à l'étude d'une composante du royalisme français* (D.E.S. Sciences politiques, Faculté de droit de Paris, 1967).

de la segunda mitad del siglo XIX siguió presentando elementos tradicionales, rasgos modernos como el uso de la prensa ya existían en el internacionalismo tradicional de los contrarrevolucionarios[24].

¿Por qué marcar, entonces, una evolución a mediados del siglo XIX? En estas décadas, el Viejo Mundo, y también el Nuevo, conocieron cambios radicales que afectaron no sólo la situación política de la contrarrevolución —ya no existían poderes que se consideraban tradicionalistas después de 1860, con las excepciones del Vaticano, de Rusia y, en parte, del Imperio austríaco— sino también a su modo de percibir el mundo y de posicionarse en este mundo. Un conjunto de trastornos en la cosmovisión de los legitimistas les condujo a una práctica política renovada que dejó mucho más espacio a la apropiación de elementos de la modernidad para combatir esta misma modernidad. Entre estos trastornos, la relación con la nación y con el internacionalismo tendría una gran importancia.

Los movimientos populares y las revoluciones que, en 1848 en las dos orillas del Atlántico, forzaron a los poderes tradicionales a transformarse, aún mínimamente, fueron en su mayor parte derrotados. Para decirlo de otra forma, en 1852, la estructura autoritaria y no democrática de la mayor parte de los Estados seguía sana y salva, aunque los monarcas habían aceptado a veces la instalación de parlamentos. Pero este aparente fracaso de la Primavera de los Pueblos no refleja la percepción que de ello tuvieron los actores. En el caso de los revolucionarios, esta experiencia les recordó que los regímenes se podían derrocar. Además, los múltiples casos de solidaridad internacional revolucionaria que presenciaron en estos años les sirvió para pensar mejor la relación entre acción nacional e internacionalismo[25].

En el caso de los contrarrevolucionarios, la vuelta al orden no significó el olvido de lo que había pasado. Los movimientos de 1848 les condujeron a tomar conciencia de la circulación internacional de los movimientos revolucionarios, esto es a desarrollar la imagen de la ola revolucionaria, que rápidamente pasó a ser asociada con el avance del Anticristo, cuyo retorno en Europa anunciaba la inminencia del Apocalipsis. Ésta fue, como bien se sabe, una de las principales propuestas de la reinterpretación del pensamiento de Joseph de Maistre por el político español Juan Donoso Cortés[26]. El filósofo extremeño, con su *Discurso sobre la dictadura* (1849) y después con su *Ensayo sobre*

[24] BLANCHARD-RUBIO, Laëtitia, «L'Identité espagnole au secours de la contre-révolution française: les provinces basques et la Navarre pendant la première guerre carliste dans la presse légitimiste française», en Jean-René Aymes y Serge Salaün (eds.), *Être espagnol* (París: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000. p. 69-105.

[25] KÖRNER, Axel, *1848 – a European revolution?: international ideas and national memories of 1848* (London: MacMillan, 2000).

[26] SCHRAMM, Edmund, *Donoso Cortés: su vida y su pensamiento* (Madrid: Espasa Calpe, 1936); DUPONT, Alexandre, «¿Hacia una Internacional neo-católica ? Trayectorias cruzadas de Louis Veuillot y Antonio Aparisi y Guijarro», en *Ayer*, n.º 95 (2014/3), pp. 211-236.

el catolicismo, el liberalismo y el socialismo (1851) adquirió una fama incontestable entre los contrarrevolucionarios europeos. Esta fama se debió en parte al hecho de que Donoso Cortés se encontraba al cruce de dos reacciones contemporáneas y masivas frente a las revoluciones de 1848.

Primero, Juan Donoso Cortés era un representante de este liberalismo conservador que no había tenido nunca la menor proximidad con la contrarrevolución. De hecho, había sido uno de los consejeros de la reina María-Cristina, artífice de la salida de España del Antiguo Régimen. Su paso a la contrarrevolución, o a un conservadurismo muy duro, que se tradujo en su discurso de 1849 por una defensa de la dictadura frente a la revolución, correspondió con la deriva hacia la reacción de toda una parte del liberalismo europeo que no podía aceptar las reivindicaciones democráticas o sociales de los revolucionarios.

Segundo, y es el elemento más importante, el pensamiento desarrollado por Donoso después de esta ruptura de 1848 no fue un pensamiento legitimista, sino más bien católico. Más que los tronos y los poderes tradicionales, defendió el orden y la estabilidad que garantizaba, en última instancia, la Iglesia católica. En este sentido, Donoso fue el síntoma de una época, una ilustración de los cambios profundos que conoció el catolicismo a partir de este momento.

Con la alocución consistorial del 29 de abril de 1848 en la que rechazaba la guerra contra Austria y la unificación de Italia, Pío IX había destruido pronto las esperanzas neogüelfas nacidas entre los partidarios de Vincenzo Gioberti. Las décadas siguientes confirmaron la emergencia de un catolicismo calificado de intransigente. Este último término hacía eco a la última propuesta del *Syllabus* de 1864 que rechazaba la idea que el Papa pudiera transigir con la modernidad y revelaba la clara reafirmación de la vocación contrarrevolucionaria del catolicismo. Paralelamente, los años 1850-1860 fueron años de reconquista católica de las masas, con la emergencia de nuevas formas de devociones, a la Virgen y al Sagrado Corazón sobre todo, de prácticas religiosas renovadas como el peregrinaje, y de una reorganización de la Iglesia alrededor del Papa, en un proceso que culminó en 1870 con la proclama de la infalibilidad pontificia[27].

Nuevos conceptos políticos: la nación, el pueblo

El contexto post-1848 tuvo dos consecuencias en cuanto a la contrarrevolución europea. Primero, la parte más conservadora de las sociedades, frente a los trastornos, se radicalizó en sentido contrario y rechazó todo cambio de la estructura social. Evidentemente, la orientación intransigente del catolicismo contribuyó mucho a esta removi-

[27] Gough, Austin, *Paris et Rome: les catholiques français et le pape au XIX^e siècle* (París: Éditions de l'Atelier: Éditions Ouvrières, 1996); Ramón Solans, Francisco Javier, *La Virgen del Pilar dice… Usos políticos nacionales de un culto mariano en la España contemporánea* (Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014).

lización popular por el arraigo social de la religión católica en parte del continente. La extensión del público sensible a las tesis contrarrevolucionarias en Europa no supuso una adhesión automática a los movimientos legitimistas tradicionales, que tuvieron que contar con la emergencia de un movimiento católico radicalizado, entre movilización social y política, y con la recuperación de este bullicio social por movimientos autoritarios y/o conservadores como pudieron ser el bonapartismo en Francia, la política de Bismarck en Prusia o el moderantismo español.

Segundo, y como consecuencia de esta diversificación del paisaje de la contrarrevolución, los legitimismos tuvieron que adaptarse a la nueva situación, lo que no resultó fácil. El elemento más característico de los cambios, y que permite entender la evolución del internacionalismo contrarrevolucionario, fue la percepción y la plaza del pueblo en el ideario legitimista. Frente a la ineficacia de los viejos mecanismos de conservación y de recuperación del poder y a la adhesión popular amplia a posiciones contrarrevolucionarias, los legitimismos, que se alejaban cada vez más del poder, dejaron a un lado los argumentos tradicionales: la ilegitimidad de los poderes no fundados en la legitimidad dinástica y la ineluctabilidad de una intervención divina para restablecer a los reyes legítimos.

Evidentemente, estos dos argumentos no desaparecieron en el discurso. Pero emergió también, en el discurso como en la práctica, el pueblo como defensor de la legitimidad. Es decir que los legitimismos, confrontados a la politización de las masas en toda Europa, intentaron aprovecharse de esta nueva situación para apropiarse de los mecanismos de esta politización; tanto más cuanto que acabaron convencidos de que los pueblos respaldaban la opción contrarrevolucionaria y que su apoyo permitiría derrotar a la revolución[28].

Es necesario describir estas transformaciones en la ideología, la sociología y las formas de movilización de los contrarrevolucionarios para examinar las consecuencias que tuvieron en su internacionalismo. La irrupción popular en lo político y la movilización social en clave religiosa condujo a la emergencia de una posible identidad común de los contrarrevolucionarios alrededor del catolicismo y de la fidelidad a Pío IX. Esta identidad católica, apoyada en manifestaciones y ritos identificativos, favoreció la emergencia de un auténtico sentimiento internacionalista entre las masas contrarrevolucionarias[29].

La referencia a una autoridad espiritual considerada como tanto sino más legítima que la temporal de cada país constituyó un potente catalizador a este respecto. No conviene exagerar el alcance de esta afirmación, en un momento en que, justamente, los contrarrevolucionarios se habían apropiado del concepto de nación, adaptándolo a su

[28] FITZPATRICK, Brian. *Catholic royalism in the department of the Gard, 1814-1852* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

[29] DUPONT, «¿Hacia una internacional neo-católica?».

propia cosmovisión[30]. Sin embargo, este sentimiento de pertenecer a un espacio común, el del catolicismo y de la defensa del Papa, que se había plasmado en el movimiento de defensa de los Estados pontificios en los años 1860[31], representó un claro desafío para la construcción contemporánea del sentimiento nacional.

Un último elemento ayuda a entender la transformación del internacionalismo contrarrevolucionario a mediados del siglo XIX desde el punto de vista ideológico y cultural. A partir de los años 1860, el inicio de un nuevo ciclo revolucionario, que pasó por Italia y Estados Unidos, por España y México, por Francia y por Cuba, despertó los temores nacidos en 1848-1849. En el paisaje, además, había aparecido un nuevo actor que poco tenía que ver con las viejas asociaciones internacionales liberales: la Asociación Internacional de los Trabajadores, nacida en 1864 bajo el impulso de Karl Marx y de Mijaíl Bakunin, y que había de volverse famosa por el papel fantasioso que le atribuyeron los poderes europeos en la Comuna de París[32].

Con esta organización, la contrarrevolución disponía de un enemigo bien definido, que correspondía con su visión conspiracionista y polimorfa de la revolución. Como lo decía don Carlos a Cathelineau en su carta: «La Internacional borra las fronteras para el mal». Añadiendo acto seguido: «Los Reyes legítimos, y con nosotros los campeones de los derechos sancionados por Dios y por los siglos, debemos borrarlas para detener el incendio y extinguirlo»[33].

Esta última frase revela las aspiraciones de los contrarrevolucionarios a crear una organización parecida a la Internacional obrera en los años 1860-1870. En 1871, el periodista neo-católico Antonio Aparisi y Guijarro escribía en un artículo: «¿Cómo a la liga *masónica* no responde ya con manifestaciones esplendentes la liga *católica*? Contra la Internacional impía, ¿por qué no está ya organizada una Internacional cristiana?»[34]. Estos deseos de imitación de una internacional estructurada conocieron una materialización en la Internacional negra, una organización destinada a luchar para la recuperación de la soberanía temporal de los papas en Roma, y más o menos patrocinada desde el Vaticano[35]. Esta organización, que fue una excepción en el paisaje del internacionalismo

[30] En esto, discrepo con la visión de José Álvarez Junco en su importante libro: ÁLVAREZ JUNCO, José. *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX* (Madrid: Taurus, 2001).

[31] Ver por ejemplo GUÉNEL, Jean, *La dernière guerre du Pape. Les zouaves pontificaux au secours du Saint- Siège 1860-1870* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1998).

[32] LÉONARD, Mathieu, *L'émancipation des travailleurs. Une histoire de la Première Internationale* (París: La Fabrique, 2011).

[33] Carta de Carlos de Borbón y Austria-Este al general Cathelineau (25 de noviembre 1871), Archivo General de la Universidad de Navarra, *Fondo Melchor Ferrer*, Caja 7, Camisa 5.

[34] *La Regeneración*, 2 de enero 1872.

[35] LAMBERTS, Emiel (ed.), *The Black International. L'internationale noire (1870-1878)* (Bruxelles: Presses universitaires de Louvain, 2002).

contrarrevolucionario, constituye sin embargo una buena prueba de la capacidad de los legitimistas y católicos de utilizar formas y prácticas muy modernas de la política.

El internacionalismo contrarrevolucionario: una modernidad política alternativa

Un camino propio hacia la modernidad

El internacionalismo contrarrevolucionario del la segunda mitad del siglo XIX presenta aspectos muy modernos. Sería sin embargo insuficiente considerar que esta modernidad del internacionalismo contrarrevolucionario se debió a una mera imitación de las formas políticas utilizadas por la izquierda. La imagen de un legitimismo que se hubiera modernizado únicamente bajo el impulso de los revolucionarios, y de manera atrasada con respecto a la marcha del mundo, es claramente incompleta.

Hay que considerar muchos procesos diferentes. En parte, efectivamente, los contrarrevolucionarios usaron innovaciones políticas que provenían de la izquierda. Pero también supieron adaptar estas formas a su cosmovisión, es decir transformar los instrumentos de la modernidad para que correspondieran a su modo de considerar la acción política. Hubo más: ciertas herramientas del internacionalismo contrarrevolucionario nacieron de la propia iniciativa de los legitimistas y de los católicos, lo que demuestra que pertenecían completamente al mundo en el que actuaban. Al fin y al cabo, la práctica del internacionalismo por los contrarrevolucionarios pone en tela de juicio el relato teleológico construido por los actores de la época y por la historiografía de una única modernidad posible cuya construcción y cuyo triunfo hubieran sido inevitables[36].

Antes de examinar unos ejemplos, es preciso preguntarse si el mismo internacionalismo puede ser considerado por los historiadores como una marca de modernidad, esto es si el hecho de concebir un combate común y de establecer relaciones de solidaridad transnacionales constituye de por sí un indicio de la apropiación por los contrarrevolucionarios de las categorías de la modernidad. Entre las múltiples innovaciones del siglo XIX en cuanto a la politización de las masas, la colaboración internacional entre hermanos políticos fue sin duda importante.

Como se ha subrayado en la introducción, el internacionalismo contrarrevolucionario puso en tela de juicio tres fundamentos del pensamiento de esta familia política: el rechazo del involucramiento político como modo de actuar en el mundo, el papel muy limitado dado al pueblo en el dispositivo político, la inscripción del pensamiento contrarrevolucionario en un marco nacional asociado a la persona regia. En este sentido,

[36] DELUERMOZ, Quentin y SINGARAVELOU, Pierre, *Pour une histoire des possibles* (París: Seuil, 2016); RIOT-SARCEY, Michèle, *Le procès de la liberté. Une histoire souterraine du XIXe siècle en France* (París: La Découverte, 2016).

el establecimiento de vínculos internacionales entre contrarrevolucionarios supuso una agudización de la paradoja central de la contrarrevolución: una cultura política que emancipó a sus seguidores a pesar de sus objetivos involucionistas.

Este rasgo es evidente en cuanto a los representantes de las clases altas en la contrarrevolución —que politizaron prácticas sociales tradicionales, como se ha dicho más arriba—. Pero la escala transnacional también constituyó un espacio pertinente de acción política por parte de las capas populares del realismo. Este campo de investigación queda por desbrozar pero las observaciones hechas en cuanto al comportamiento político de los partidarios del carlismo en la región de los Pirineos en los años 1870 revelan pistas particularmente sugestivas[37].

Por una parte, el apoyo recibido de los habitantes franceses de la frontera subraya la conformación no nacional de su cosmovisión política: esto pone claramente en tela de juicio la historiografía tradicional a propósito de la politización, que la define como el movimiento de apropiación por las masas de debates de ámbito nacional, es decir como una salida de los debates puramente locales[38]. Esta tradición historiográfica, particularmente fuerte en Francia, no explica la emergencia de un discurso político autónomo alrededor de los Pirineos, que pensó lo político a una escala a la vez local y transfronteriza, sin pasar por la escala nacional.

Por otra parte, por su protagonismo reforzado en la acción contrarrevolucionaria, las capas populares de esta región consiguieron imponer varias de sus reivindicaciones a los dirigentes del carlismo. Es decir que utilizaron la solidaridad transnacional para promover ideas locales en una cultura política de ámbito nacional. Desde una perspectiva diferente, esta organización en múltiples escalas de lo político también es una prueba de la necesidad de construir otros relatos de la construcción de la/s modernidad/es en el siglo XIX, menos hegemónicos.

Es entonces evidente que la capacidad para vincularse con nacionales de otros países, de imaginar un espacio común de lo político y de concretarlo con acciones transnacionales constituyó una gran novedad de las revoluciones atlánticas. En este sentido, el internacionalismo es una clara marca de modernidad en cuanto a los medios empleados por los contrarrevolucionarios para derrocar la modernidad liberal que se estaba instalando en el continente. Pero se trató de una modernidad particular, conforme con la cosmovisión de los contrarrevolucionarios.

[37] Me apoyo aquí en las observaciones hechas en mi tesis doctoral: DUPONT, *Une Internationale blanche*.

[38] AGULHON, Maurice, *La République au village: les populations du Var de la Révolution à la Seconde République* (París: Plon, 1970) y CORBIN, Alain, *Archaïsme et modernité en Limousin au XIX^e siècle, 1845-1880* (Limoges: PULIM, 1998) son las obras fundadoras de esta visión en la historiografía francesa.

Un ejemplo paradigmático: la financiación como internacionalismo

Las suscripciones a favor de una causa extranjera fueron un ejemplo de la apropiación de formas de la modernidad liberal por los contrarrevolucionarios, apropiación que revela también la evolución del ideario contrarrevolucionaria. La historiografía ha determinado que la primera vez que se recurrió a suscripciones públicas para una causa extranjera, fue en los años 1820 a favor de los griegos que luchaban contra los otomanos[39]. Desde el inicio, las suscripciones insistieron en la situación humanitaria de los grupos que pretendían ayudar: refugiados y heridos de guerra fueron los principales beneficiarios de la solidaridad internacional. Los datos disponibles señalan que este modo de acción fue utilizado de manera más masiva por parte de los grupos de izquierda, aunque existieron suscripciones durante los años 1830 para ayudar a los carlistas en guerra o refugiados en Francia. Se sabe muy poco sobre estas suscripciones, que no han sido estudiadas detalladamente[40].

Fue en la segunda mitad del siglo cuando los contrarrevolucionarios hicieron realmente de la suscripción un arma política del internacionalismo. Se pueden destacar las suscripciones realizadas a favor de Francisco II de las Dos-Sicilias, después de la pérdida de su trono en 1860. Desde Roma, el rey intentó recuperar el poder, favoreciendo sobre todo el *brigantaggio* en el sur de Italia, y los legitimistas europeos le vinieron en ayuda, entre otros, gracias a suscripciones[41]. El mismo fenómeno se observó diez años después a favor de don Carlos. Al lado de iniciativas localizadas que seguían existiendo, el Comité carlista de Londres organizó en marzo de 1873 una suscripción supuestamente a favor de los refugiados carlistas. Respaldada por la prensa contrarrevolucionaria francesa, suscitó las donaciones de centenares de personas; en Francia, permitió recuperar más de sesenta mil francos, que fueron utilizados por el estado mayor carlista para continuar la guerra. Otra iniciativa francesa a favor de los heridos carlistas contaba con más de treinta mil francos al fin de la guerra[42].

Estas suscripciones a la escala nacional representaban sin embargo cantidades de dinero bastante limitadas. De mucho mayor impacto fueron las suscripciones organizadas a lo largo de los años 1860 para ayudar el Papado amenazado por la unificación italiana. El famoso Óbolo de San Pedro apeló a la generosidad de los católicos de todo el mundo para salvar el poder temporal de los papas. Este Óbolo ha sido muy bien estudiado en el caso francés por Arthur Hérisson, que mostró el impacto financiero de

[39] Barau, Denys, *La cause des Grecs: une histoire du mouvement philhellène, 1821-1829* (París: H. Champion, 2009).

[40] Blanchard, Laëtitia, «Les dispositifs de sensibilisation des carlistes: l'émotion mobilisatrice», *Iberic@l*, n.º 6 (2014), pp. 32-34.

[41] Sarlin, Simon, *Le légitimisme en armes: histoire d'une mobilisation internationale contre l'unité italienne* (Roma: Presses de l'École française de Rome, 2013).

[42] Dupont, *Une Internationale blanche*, capítulo 8.

esta suscripción —se habla de varios millones de francos— así como de la movilización popular que supuso y que revela la politización de los católicos franceses en torno a la cuestión romana[43].

Las razones que condujeron a los contrarrevolucionarios a adoptar la suscripción como acción política transnacional corresponden con los elementos arriba mencionados y sobre todo con la nueva concepción ideológica del pueblo. La intervención de las clases populares mediante las suscripciones permitía subrayar el arraigo social del combate a favor de tal o tal causa —era también el caso para las peticiones—. En el caso de las suscripciones a favor del carlismo en los años 1870, un elemento muy interesante es que estas suscripciones fueron de poca ayuda para los carlistas. Los legitimistas españoles contaron sobre todo con la generosidad de las capas más ricas de la nobleza y de la burguesía europea que, con sus donativos, fueron de mayor ayuda. De hecho, este apoyo financiero de las élites, que correspondía con formas tradicionales de caridad y de munificencia, explica en buena parte por qué la suscripción no se usó mucho en la contrarrevolución hasta los años 1860: no servía. Pero, a partir de este momento, la importancia de mostrar el apoyo popular a la causa justificó que se recurriera a tales formas políticas, aunque siguieran menos útiles que los donativos.

Las suscripciones no se limitan a una mera apropiación: permiten también observar fenómenos de adaptación de las formas políticas de la modernidad a la cosmovisión de los legitimistas. Primero, la suscripción constituye un espacio de expresión política gracias a la publicación en los periódicos de listas de suscriptores. La aparición en estas listas era un modo de afirmar socialmente su apoyo a una causa internacional, y de distinguirse en el campo de la contrarrevolución. Es interesante notar que los nobles también participaron en estas suscripciones, aún con la posibilidad de seguir haciendo donaciones directas. En general, sus nombres se encontraban en la cabeza de cada lista y daban más dinero: la suscripción es también un lugar de representación del mundo social anhelado por los legitimistas.

Segundo, este espacio de expresión fue apropiado por los actores que mencionan a veces sus motivaciones. Estas trazas subrayan que el internacionalismo no se limitó a unas élites que tenían una tradición de relaciones internacionales, sino que la idea de una solidaridad transnacional de las causas contrarrevolucionarias penetró en las clases populares legitimistas. La suscripción fue también un espacio del internacionalismo para los que no podían participar de otra forma, sobre todo los más pobres y las mujeres.

Más allá de esta apropiación de la forma política de la suscripción, apropiación explícita, el sentido de la participación en tal empresa también cambió cuando fue organizada por los legitimistas. Esta cuestión queda por estudiar, pero la participación

[43] Hérisson, Arthur, «Une mobilisation internationale de masse à l'époque du Risorgimento: l'aide financière des catholiques français à la papauté (18601870)», *Revue d'histoire du XIXe siècle*, n.º 52 (2016), pp. 175-192.

en una suscripción se inscribía claramente en una relación particular de los contrarrevolucionarios con el dinero —encontramos regularmente discursos muy duros contra el dinero corruptor— y en una antropología del donativo que correspondía con el ideal cristiano de caridad. No es de sorprender que la iniciativa del Óbolo de San Pedro fuera la iniciativa más respaldada por los contrarrevolucionarios a este respecto. El carácter aparentemente desinteresado del donativo para una causa extranjera se encontraba en conformidad con estos dos aspectos de la relación de los legitimistas con el dinero[44].

Evidentemente, la construcción ideológica de un legitimismo opuesto al dinero no coincide con lo que se observa en la actividad económica de sus representantes —esto es con la inclusión de la contrarrevolución en los círculos del capitalismo emergente—. Los contrarrevolucionarios supieron muy bien adaptarse a la nueva situación socioeconómica en el continente[45] —mejor que a la situación política— y se aprovecharon de estas posiciones económicas para imaginar formas originales de solidaridad internacional. Varios ejemplos de los años 1860 y 1870 confirman que los contrarrevolucionarios utilizaron los préstamos para financiar su combate a escala internacional. En el caso del papado en los años 1860, la explicación es bastante sencilla: les Estados Pontificios existían todavía como estado, y podían por lo tanto recurrir a este modo de financiación.

Los préstamos contraídos por don Carlos antes y durante la guerra carlista resultan mucho más reveladores: don Carlos actuó como si ya estuviera en el trono de España para contraer empréstitos de Estado garantizados en la deuda de España. El dinero fue prestado por banqueros católicos de Francia, Bélgica, Países Bajos o Inglaterra y los títulos de deuda fueron repartidos en bonos suscritos por ricos legitimistas. Esta forma compleja de financiación subraya cuánto los contrarrevolucionarios supieron utilizar sus posiciones económicas y su conocimiento de la esfera financiera. Pero también ilustra un elemento de su cosmovisión: si se sintieron autorizados a contratar empréstitos de Estado, fue por su absoluta convicción de representar la legitimidad. En su visión maistriana del mundo, la providencia no podía sino devolverles el poder injustamente perdido. Esta consideración era aceptada por los legitimistas de todos los países que no dudaron en participar económicamente a combates extranjeros que habían de desembocar en la restauración de los reyes legítimos.

Así pues, el internacionalismo contrarrevolucionario del siglo XIX constituyó un componente esencial de la historia de esta familia política. A lo largo del siglo, legitimistas y católicos se convencieron cada vez más de que, en un continente que conocía profundos trastornos y circulaciones revolucionarias intensas, su destino no podía sino ser común. A la vez producto de su propia ideología y reacción política a la evolución

[44] Buena muestra de ello en *El Cuartel Real* del 10 de enero 1875.

[45] MAYER, *La persistance de l'Ancien Régime*.

del adversario, el internacionalismo contrarrevolucionario permite escribir una historia global de la reacción en Europa en el siglo XIX.

No resulta fácil caracterizar este internacionalismo. Constó de elementos tradicionales, que tenían que ver con las tradiciones de socialización de la nobleza, con sus tradiciones de carreras militares y con relaciones antiguas entre príncipes que también eran relaciones de Estado: el internacionalismo como práctica social no era en absoluto una novedad para los contrarrevolucionarios. Lo que sí cambió para ellos fue sin duda la toma de conciencia de que la acción providencial no iba a ser suficiente frente a la revolución y el nuevo papel desempeñado por el pueblo en el destino político de Europa. El internacionalismo contrarrevolucionario evolucionó entonces muy rápidamente hacia formas muy «modernas» de actuar, que intentaban incluir al pueblo en un internacionalismo que hasta entonces había sido muy elitista.

Esta «modernización» no fue una mera imitación de la politización y de los repertorios de acción que existían en otras culturas políticas. Efectivamente, los legitimistas utilizaron formas políticas tradicionalmente de izquierdas, pero también las adaptaron a su propia cosmovisión, a su modo de pensar la política y a su modo de socialización; incluso inventaron nuevas formas políticas. Así pues, el internacionalismo contrarrevolucionario es una prueba de la modernidad de la contrarrevolución en el siglo XIX, más allá de las ideas que podía defender. A escala de un continente, legitimistas y católicos pensaron una modernidad alternativa, conforme con su ideología, e intentaron hacer de esta modernidad una realidad combatiendo juntos.

10

Una guerra de resistencia
La monarquía borbónica tras la revolución (1861-1870)

Carmine Pinto
Universitá degli Studi di Salerno

La elección de campo: resistir a la revolución

El final del Reino de las Dos Sicilias no supuso la rendición de los legitimistas napolitanos. La monarquía borbónica protagonizó una resistencia desesperada contra la revolución triunfante que durará casi un decenio. Se trató de un caso único en la complicada serie de guerras, insurrecciones y plebiscitos que entre 1859 y 1870 transformaron la península italiana en un moderno estado-nación. Los Ducados, las legaciones pontificias y la Toscana entraron prácticamente sin disparar un tiro en el reino de Cerdeña y en el de Italia (con los plebiscitos de 1859 y 1860). Algunos meses más tarde sucedería lo mismo en las Marcas y en Umbria. Las consultas de 1866 (Véneto y Mantua) y de 1870 (Roma y Lazio) completaron este proceso. En ningún caso, después de incorporarse al reino de Italia, se produjo resistencia armada y organizada por parte de los antiguos gobernantes o de los defensores del absolutismo. Solo en el Mezzogiorno italiano la dinastía borbónica consiguió movilizar fuerzas, ideas y hombres para intentar imponerse a la revolución reconquistando el reino y defendiendo la vieja patria napolitana. Durante muchos años estos partidarios duosicilianos se implicaron en la conspiración y en la guerrilla mediante proyectos políticos muchas veces confusos donde convivían legitimismo dinástico, autonomismo napolitano, defensa del clero y de la religión, nostalgia de la nación perdida, neoguelfismo constitucional y federal y reivindicaciones absolutistas y sanfedistas.

La guerra de los defensores del reino de las Dos Sicilias contra la revolución fue muy diferente de la que había practicado Fernando II unos años atrás. Ya no era la tradicional lucha contra los movimientos políticos clandestinos o de oposición sino, en buena medida, un conflicto completamente distinto. Ahora la revolución se había convertido en un estado nación, y los partidarios borbónicos la combatían en nombre de un presunto gobierno en el exilio y mediante bandas de brigantes-guerrilleros y comités secretos que actuaban en las provincias napolitanas. La guerra de resistencia duró todo el decenio, pero fue explícita entre 1861 y 1866, cuando el antiguo rey, Francisco II, rechazando

cualquier rendición o concesión a los nacionalistas italianos, intentó obtener la revancha sobre la base de un proyecto de restauración de la independencia napolitana y la legítima dinastía. La resistencia duosiciliana llevó así hasta el límite un largo conflicto que durante más de medio siglo había dividido al Mezzogiorno italiano, determinando la formación de comunidades políticas y proyectos de estado contrapuestos[1]. Se trata de una vicisitud que está en el centro de importantes investigaciones historiográficas, tanto desde el análisis de larga duración como del estudio de los momentos finales del reino[2]. Un tema fundamental en el debate sobre la formación del estado nación italiano que ha sido objeto de importantes investigaciones sobre problemas socio-económicos y su conexión con los actores políticos[3], estimulando estudios pioneros desarrollados en los años 70 del pasado siglo sobre la vertiente internacional de la resistencia legitimista[4]. El tema presenta ahora nuevos aspectos de interés, como han puesto de manifiesto los trabajos sobre los voluntarios de la internacional blanca, el gobierno borbónico en el exilio, la memorialística de los combatientes duosicilianos o la producción literaria en los años del conflicto[5]. El estudio de la resistencia frente al triunfo de la revolución per-

[1] Pinto, Carmine, «1857. Conflitto civile e guerra nazionale nel Mezzogiorno», *Meridiana*, n.º 69 (2011), pp. 171-200; Pinto, Carmine, «Tempo di guerra. Conflitti civili, patriottismi e comunità politiche opposte nel Mezzogiorno d'Italia (1859-1866)», *Meridiana,* n.º 76 (2013), pp. 57-84.

[2] Musi, Aurelio (coord.), *Alle origini di una nazione: antispagnolismo e identità italiana* (Milán: Guerini e Associati, 2003); Musi, Aurelio, «La nazione napoletana prima della nazione italiana», en De Benedictis, Angela, Fosi, Irene y Mannori, Luca (coords.), *Nazioni d'Italia. Identità politiche e appartenenze regionali fra Settecento e Ottocento* (Roma: Viella, 2012), pp. 75-90; Galasso, Giuseppe, *Storia del Regno di Napoli,* V, *Il Mezzogiorno borbonico e napoleonico, (1734-1815)* (Turín: UTET, 2006); id., *Storia del Regno di Napoli,* VI, *Il Mezzogiorno borbonico e risorgimentale (1815-1860)* (Turín: UTET, 2007); Lupo, Salvatori, *L'unificazione italiana. Mezzogiorno, rivoluzione, guerra civile* (Roma: Donzelli, 2011); Marmo, Marcella, *Il coltello e il mercato. La camorra prima e dopo l'Unità* (Nápoles: L'ancora del Mediterraneo, 2011); Macry, Paolo, *Unità a Mezzogiorno. Come l'Italia ha messo insieme i pezzi* (Bolonia: Il Mulino, 2012); De Francesco, Antonino, *La palla al piede. Una storia del pregiudizio antimeridionale* (Milano: Feltrinelli, 2012); Di Rienzo, Eugenio, *Il Regno delle Due Sicilie e le potenze europee. 1830-1861* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2012); Riall, Lucy, *La rivolta. Bronte 1860* (Roma-Bari: Laterza, 2012); De Lorenzo, Renata, *Borbonia felix. Il Regno Delle Due Sicilie alla vigilia del crollo* (Roma: Salerno, 2013); Pinto, Carmine, «Crisi globale e conflitti civili. Nuove ricerche e prospettive storiografiche», *Meridiana*, n.º 78 (2013), pp. 9-30.

[3] Molfese, Franco, *Storia del brigantaggio dopo l'Unità* (Milán: Feltrinelli: 1964); Martucci, Roberto, *Emergenza e tutela dell'ordine pubblico nell'Italia liberale* (Bolonia: Il Mulino, 1980), sobre las instituciones, Scirocco, Alfonso, *Il Mezzogiorno nell'Italia unita (1861-1865)* (Nápoles: Società editrice napoletana, 1979), una visión general en Galasso, Giuseppe, «Unificazione italiana e tradizione meridionale», *Archivio Storico per le Province Napoletane*, n.º XXI (1983), pp. 1-15; e id., «Nazione napoletana», *L'Acropoli*, n.º 2 (2015), p. 205.

[4] Albonico, Aldo, *La mobilitazione legittimista contro il regno d'Italia: la Spagna e il brigantaggio meridionale postunitario* (Milán: ESI, 1979); Leoni, Francesco, *Il governo borbonico in esilio, 1861-1866* (Nápoles: Guida, 1984).

[5] Sarlin, Simon, «Fighting the Risorgimento», in *Journal of Modern Italian Studies*, 2009, 14, pp. 476-90; Meriggi, Marco, «Dopo l'Unità. Forme e ambivalenze del legittimismo borbonico», *Passato e*

mite ampliar esta perspectiva intentando comprender tanto el carácter de la complicada y difícil decisión de militar en el lado de los vencidos como los términos de una guerra desesperada que contribuyó a crear tanto una identidad patriótica borbónica como una original subcultura política que ha llegado, en muchas de sus manifestaciones, hasta hoy.

La elección del bando de las Dos Sicilias estuvo condicionada por la actitud ante la ruinosa y, en algunos aspectos deshonrosa, derrota. Militares, nobles, políticos, diplomáticos o simples defensores de la dinastía que no se habían pasado al campo unitario, habían visto en el breve período de nueve meses: el vergonzoso armisticio de Palermo, la traición del gobierno constitucional, la desastrosa campaña en Calabria hasta el abandono de Nápoles, la completa traición de la marina y, después, el plebiscito que desvinculaba a sus habitantes de los borbones y las instituciones del Reino de las Dos Sicilias. En algunos casos, los sentimientos de honor nacional se habían demostrado frágiles, en otros parecían inexistentes o, incluso, expresamente negados, mientras que, a diferencia de lo sucedido en las revoluciones constitucionales de 1820 y 1848, había una nueva nación que sobre las cenizas del viejo estado era acogida triunfalmente por parte de la opinión pública italiana, europea y del ex Reino de las Dos Sicilias. Un desastre de aquella magnitud provocó desconfianza, incertidumbre, frustración y, sobre todo, la necesidad de hacer frente a una elección: seguir la suerte del rey manteniendo la esperanza de una difícil quinta restauración, o ponerse del lado del nuevo régimen victorioso[6]. Todos aquellos que se unieron a Francisco II en el Lazio, los hombres que organizaron los comités secretos en las provincias, los ex militares y los habitantes que odiaban a los nuevos gobernantes habían acumulado experiencias en aquellos meses que modificaron la percepción de sus convicciones políticas, de su pertenencia al grupo y de sus aspiraciones individuales. La reconstrucción del ejército sobre Volturno, la resistencia en el Molise, en los Abruzzos y en Terra di Lavoro o la defensa de Gaeta habían transformado su sentido de pertenencia precisamente en el momento más dramático de la vieja patria. Los duosicianos que no aceptaron la derrota y se reconocieron en la patria perdida pensaron en reconquistarla. El primero en recordarlo fue el rey: «Llegará el día en que cambiarán las circunstancias y el soberano legítimo apelará a la

---

Presente, 2011, 83, pp. 37-56; Facineroso, Alessia, «"Con l'armi nuove della politica". L'emigrazione borbonica e le sue trame cospirative», *Meridiana*, 2013, 78, pp. 155-176; Pinto, Carmine, «La nazione mancata. Patria, guerra civile e resistenza negli scritti dei veterani borbonici del 1860-61», en Casalena, M. P. (coord.), *Antirisorgimento. Appropriazioni, critiche, delegittimazioni* (Bolonia: Edizioni Pendragon: 2013), pp. 87-125; Janz, Oliver y Riall, Lucy (coord.), «The Italian Risorgimento: transnational perspectives», *Modern Italy*, n.º 1 (2014), pp. 1-111; Granata, Sebastiano Angelo, *Un regno al tramonto. Lo stato borbonico tra riforme e crisi (1858-1861)* (Roma: Carocci, 2015). Pinto, Carmine, «Il patriottismo di guerra napoletano, 1861-1866», *Nuova Rivista Storica*, n.º 3 (2016), pp. 841-869.

[6] Pinto, Carmine, «Guerras europeas, conflictos civiles, proyectos nacionales. Una interpretación de las restauraciones napolitanas (1799-1866)», *Pasado y Memoria*, n.º 13 (2014), pp. 95-116.

fidelidad de sus súbditos»[7], había escrito en una circular al cuerpo diplomático enviada después de abandonar Gaeta. El rechazo del nuevo Estado, y el exilio, una idea típica del Risorgimento, fueron asumidos por los defensores de la nación duosiciliana[8]. El artillero Afan de Rivera, que había adaptado artesanalmente los cañones de Gaeta para competir con los alineados por los piamonteses, rechazó todas las ofertas de incorporarse en el ejército unitario y siguió al rey. El coronel Gabriele Ussani, cortejado con insistencia por sus antiguos enemigos, partió muy pronto a Roma. Vincenzo Polizzy no quiso seguir a su tío, teniente general, que se había unido inmediatamente al gobierno italiano. Para muchos de estos hombres, el exilio se convirtió en un lugar, concreto y simbólico, donde definir elecciones individuales. No faltaron decisiones más radicales, como la de Paolo Sersale, un napolitano que, como tantos otros, decidió enrolarse en el ejército austriaco, o Davide Winspeare, que hizo otro tanto en el ruso donde llegaría a ser general y ayudante de campo de la familia real. Apenas llegado a Roma, en una carta al barón de Beust, el principal colaborador del ex rey, Pietro Ulloa describió esta decisión colectiva: «Esta parte del pueblo, que en tiempos era la parte más emprendedora y más selecta de nuestra sociedad, nos ha acompañado a la tierra del exilio para dispersarse después por todas las ciudades de Europa para procurarse el pan del mendigo»[9].

Las provincias meridionales registraron, por lo tanto, un cuadro mucho más dinámico y variado del ofrecido en el triunfal parlamento italiano que acababa de reunirse. Solo algunos días después de su toma de posesión, en abril de 1861, la columna de Carmine Crocco salió del bosque de Lagopesole para conquistar Melfi y aterrorizar a los liberales lucanos. En las provincias napolitanas, fueron numerosas las fuerzas que mostraron voluntad de continuar combatiendo movidas por una decisión a la que atribuían un significado moral además de un conjunto de motivaciones que iban más allá del testimonio de una antigua fidelidad y en las que se mezclaban aspiraciones sociales, rivalidades locales, odios privados y convicciones políticas. Entre marzo y junio, en las provincias estaban operando comités borbónicos secretos y grupos armados al tiempo que casi todo el personal diplomático del reino se había puesto del lado del rey en el exilio. El desastre de la primera empresa de Crocco, en abril de 1861, puso de manifiesto que volver a ganar no iba a ser tan rápido ni fácil como muchos imaginaban. A pesar de ello, la resistencia y el mantenimiento de la guerra eran la única posibilidad

[7] Archivio di Stato di Napoli a, Archivio Borbone (ASNa, AB), B. 1348, *Circolare del ministro degli esteri del Re al corpo diplomatico delle Due Sicilie, 16 febbraio 1861*.

[8] Isabella, Maurizio, «Esilio», en Alberto Banti, Antonio Chiavistelli, Luca Mannori y Mario Meriggi (coord.), *Atlante culturale del Risorgimento italiano. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'Unità* (Roma-Bari: Laterza, 2011).

[9] «Lettera al Sig. Barone di Beust, Ministro degli Affari Esteri a Dresda, 14 Febbraio 1861», en Ulloa, Pietro Calá, *Lettere napolitane del marchese Pietro C. Ulloa, Presidente del consiglio dei Ministri di Sua Maestà il Re delle Due Sicilie* (Roma: Angelo Placidi, 1864), p. 5.

de reconstruir el Estado y recuperar su función negando así los resultados definitivos de la derrota y asentando las bases de una nueva victoria.

La guerra de los vencidos contra la revolución victoriosa no se hizo solo con las armas. También se valieron del análisis de su propia historia creando una cultura militante y minoritaria que, condicionada por el estado de guerra, expresaba la voluntad de resistencia que para los borbónicos podría unir otra vez a la nación. Todo esto determinó la formación de un patriotismo de guerra napolitano que fue más allá de la denuncia de la traición o de la invasión y que confluyó directamente en el sueño de la revancha. Un proyecto que se hizo patente entre los soldados de tropa que después de regresar a sus pueblos se habían sentido marginados o maltratados y se unieron a viejos bandidos o a militares legitimistas formando grupos de combatientes que los unitarios italianos denominaron con el tradicional término de *brigantes*. Esta mezcla de orgullo nacional y voluntad de revancha fue asumida algunas semanas después por el borbónico De Sivo que huyó a Roma, siguiendo el consejo de su amigo Settembrini, después de haber sido secuestrado el periódico antiunitario que publicaba en Nápoles. Ya en la capital pontificia publicó un opúsculo, reimpreso muchas veces que, pese a ser clandestino en tierras napolitanas, circuló como un manifiesto de la resistencia legitimista a la unificación:

> Este nombre de brigante, que era triste y vil, nosotros hacemos que sea amado por los espíritus bondadosos y lo transformamos en glorioso… Hace casi un año que combatimos desnudos, descalzos, sin pan, sin techo, sin lecho, bajo los ardientes rayos de sol o en los hielos del invierno, entre inhóspitos bosques, sobre landas estériles, atravesando murallas sin escalas, inermes frente a enemigos armados, conquistando carabinas y cañones con los brazos desnudos, y arrancando la victoria en los campos de Puglia y de Terra di Lavoro a enemigos muy superiores en número. Hace casi un año que vertemos nuestra sangre entre la bendición de los que sufren, sustentados del amor de un pueblo más mísero que nosotros y regidos por ese Dios que no abandona a los oprimidos. Hace un año que agitamos sobre los ojos de estos vanos pregoneros de victorias la santa bandera de los lirios, lirios que en vano eliminan de los monumentos patrios y que están grabados en los corazones de nueve millones de habitantes[10].

La resistencia desde el exilio

Los partidarios de los borbones no consideraron que la rendición de Gaeta fuera el final de la guerra ni la definitiva extinción del reino[11]. Francisco II, después de desilusiones y vacilaciones, no quiso renunciar a librar su batalla hasta el final, y así, cuando Napoleón III le propuso dejar Roma, ofreciéndose a hospedarlo en una residencia en Pau, él prefirió mantener un ejecutivo en activo. El gobierno, formado el 13 de febrero, se estableció en el Quirinal y más tarde, junto con la corte, en el palacio Farnesio donde

[10] De Sivo, Giacinto, *I Napoletani al cospetto delle Nazioni civili* (s. l. (Napoli): s.n., 1861), p. 81.
[11] Leoni, Francesco, *Storia della controrivoluzione in Italia* (Nápoles: Guida, 1972).

se organizó el exilio napolitano. Se presentó como heredero constitucional del ejecutivo Spinelli y del gobierno de emergencia Casella quien, enfermo, había permanecido en Gaeta. El gobierno exiliado pudo contar con el apoyo incondicional y decidido del papa. No solo era una señal de agradecimiento por la protección que dispensada por Fernando II en 1849 sino también porque lo consideraba el último baluarte de la Italia legitimista y católica. Las raíces venían de lejos, de los choques ininterrumpidos de los años cincuenta, elevados ahora al máximo nivel también en el plano ideológico. La base de esta posición se había establecido en la encíclica del 19 de enero de 1860, en el momento culminante de la crisis de la unificación cuando se proclamó la legitimidad del poder de los soberanos tradicionales contra la incursión de los nacionalistas italianos y su plebiscito en la Italia central. Pocas semanas más tarde esta posición fue reforzada por la carta apostólica del 26 de marzo, donde el poder temporal del papa se conectaba con la función histórica del Estado Pontificio[12]. Ante la convocatoria de elecciones del primer parlamento italiano, el influyente periódico clerical de Turín, *L'Armonia*, lanzó la consigna de la abstención absoluta que encontró un amplio consenso en el país y el silencio de la Santa Sede. Finalmente, poco después de la llegada de Francisco II a Roma y de la intervención de Cavour sobre la cuestión católica, el papa respondió sin dilación con una actitud intransigente. La alocución pontifica del 18 de marzo suspendió cualquier propuesta italiana y manifestó la firme oposición de la Iglesia al liberalismo. La Iglesia inició un proceso de largo alcance orientado a modificar radicalmente la estructura hegemónica que la unificación había establecido en la sociedad italiana, pero ahora ofrecía el pleno apoyo a la resistencia de Francisco II y de los patriotas duosicilianos contra los nacionalistas italianos.

El rey siempre fue el centro de la política y del discurso patriótico duosiciliano que tradicionalmente subrayaba su legitimidad institucional y reivindicaba la modernidad del consenso popular que era capaz de generar en torno suyo. Si en un libro de 1862 muy difundido Cognetti sostenía que la mayor parte del reino se reconocía en el soberano[13], De Valori, explicaba que Francisco II era el único garante de la independencia[14]. El rey estaba, sin embargo, angustiado. La confusión y la incertidumbre marcaron siempre su política. Era de una determinación intermitente, escribe De Cesare[15]. Apenas llegó a Roma, según el embajador francés, afirmaba: «el tiempo de la resistencia militar ha terminado». Pocas semanas después escribía al barón Canofari que las «poblaciones intentan sacudirse el duro yugo que les oprime» [16]. En otra ocasión, con el duque de

[12] Spadolini, Giovanni, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98* (Florencia: Le Monnier, 1971).
[13] Cognetti, B., *Passato e presente nel reame delle Due Sicilie* (Bruselas: s.d., 1862), p. 35.
[14] De Sivo, Giacinto, *I napoletani al cospetto delle nazioni civili,* s.i.l., s.d. (Livorno 1861?).
[15] De Cesare, Raffaele, *Roma e lo Stato del Papa* (Milán: Longanesi, 1970).
[16] ASNa, AB, n. 1135, f. 380, *Francesco II al Barone Canofari, 5 aprile 1861.*

Gramont, sostenía que la guerrilla era inútil[17]. Después se reponía y volvía a confiar con entusiasmo y se volcaba en la acción. Durante los primeros meses de exilio el borbón dio un nuevo impulso a su política dinástica. Entre junio y septiembre de 1861 el hermano del rey, el conde de Trani, contrajo matrimonio con la hermana de María Sofía, Matilde, hija del rey de Baviera. Pocas semanas después, una hermana se casó con el archiduque de Toscana y, finalmente, otra se unió al archiduque de Austria Carlo Ludovico cuyo hijo, Francisco Fernando, será víctima del atentado de Sarajevo de 1814. Esta política duró todo el decenio y finalizó con el matrimonio de los hermanos del rey en el interior de la extensa parentela de los borbones europeos. Al mismo tiempo se movilizó un importante número de partidarios de las Dos Sicilias impulsado por una amplia variedad de anhelos y motivos regionales, religiosos, criminales, ideológicos o personales. No era fácil encontrar un grupo tan heterogéneo, un conglomerado de personalidades que iban desde el elegante Folco Ruffo hasta el bestial y sanguinario jefe de banda Coppa, del culto cardenal Riario Sforza al guerrillero Pasquale Romano. Cada uno de ellos representó un segmento del patriotismo duosiciliano.

Al frente del gobierno estaba Pietro Ulloa, duque de Lauria. Procedente de la escuela militar de la Nunziatella, había practicado el periodismo y la literatura y había formado parte de la magistratura. Intelectual casi grafómano, autor de una desmesurada bibliografía política, histórica y jurídica, no era el ingenuo soñador que de manera un tanto complaciente se ha afirmado. Se trataba de un hombre de poder, perteneciente a una familia que siempre había formado parte de las instituciones del reino. Había sido hombre de confianza del ministro de justicia de Fernando II, Nicola Parisio, y procurador en Trápani[18]. En 1848, como procurador en Avellino, sostuvo la tendencia constitucional moderada, pero ante la ruptura entre el rey y la mayoría liberal, se decanto claramente del lado de la monarquía[19]. En Roma, además de dirigir el gobierno, comenzó a publicar una serie de volúmenes, traducidos y difundidos por Europa, que se convirtieron en los principales testimonios políticos e ideológicos de la política duosiciliana. Al frente del ministerio de la Guerra estaba su hermano Antonio Ulloa, oficial de artillería y estudioso militar. El ministro de Asuntos Exteriores era Leopoldo del Re, capaz de gestionar con una cierta eficacia el sistema de contactos y legaciones internacionales. La difícil responsabilidad de procurar los recursos necesarios para el gobierno correspondió a Salvatore Carbonelli.

En la emigración estaba buena parte de la antigua aristocracia: las cuatro familias Ruffo (Motta Bagnara, Ruffano, Guidomandri y Molino), después los Scaletta, Monte-

[17] Garnier, Jean Paul, *Nascita dell'Italia. L'ultimo re di Napoli* (Nápoles: Leperro, 1971), p. 134.

[18] Pontieri, Ernesto, *Il riformismo borbonico nella Sicilia del Sette e dell'Ottocento* (Nápoles: ESI, 1961).

[19] Doria, Gino, «Introduzione», en Pietro Calà Ulloa, *Un re in esilio. La corte di Francesco II a Roma dal 1861 al 1870* (Bari: Laterza, 1928), pp. I-XL.

miletto, Triggiano, Monteroduni, Pignatelli y Castagneta, el duque di Gallo y el duque de la Regina, que permaneció incluso después de Porta Pía, como representante oficioso de Francesco II junto al papa. El referente de la resistencia católica era el cardenal Sisto Riario Sforza, también él de la antigua nobleza y jefe de la iglesia napolitana[20]. Hombre fuerte de los aparatos eclesiásticos había sido secretario de Gregorio XVI, obispo de Aversa y, como cardenal, padre conciliar cuando fue electo Pío IX. No reconoció el cambio de régimen y fue capturado por Garibaldi. Enviado de nuevo al exilio por Cialdini en 1861, permaneció en Roma hasta el final de la resistencia borbónica en 1866. Fue uno de los principales interlocutores del rey y del papa y organizó sólidas redes políticas y propagandísticas en el reino. De regreso a Nápoles jugó un papel importante con actuaciones radicales como el rechazo a bendecir al nieto del rey, o fuertemente políticas, como el apoyo a las listas católicas y legitimistas en las elecciones administrativas. A su lado, entre los más influyentes prelados exiliados estaba Domenico Carafa, arzobispo de Benevento, y monseñor Apuzzo, obispo de Sorrento. Estos son solo algunos de los muchos religiosos huidos a Roma. En un determinado momento, en las provincias napolitanas se llego a contar con una cincuentena de sedes vacantes. Muchos obispos había sido desterrados y otros procesados, de modo que en Roma se reunieron entre veinte y treinta, pero siempre en número fluctuante porque algunos regresaron a sus sedes o a sus lugares de origen. Entre los más decididos a sostener la causa borbónica se encontraban los obispos de Sora —Saladino d'Isernia—, de Bovino —Montuoro—, de Reggio —Ricciardi— y de L'Aquila —Filippi—. Tras ellos vinieron un ejército de curas, frailes y colaboradores.

En los primeros tiempos del exilio se presentaron programas que proponían una reorganización del reino creando comités, comisiones y proyectos, entre ellos el de un nuevo modelo de ejército. Pero, sobre todo, se intentó recuperar el dinero[21]. Más allá de los secuestros y confiscaciones, la situación se agravó con episodios como la decisión de Rothschild de proporcionar al gobierno italiano los cinco millones de francos que debía a la monarquía napolitana señalando así a los financieros europeos una clara línea de comportamiento[22]. Los documentos del archivo del rey dan testimonio de los esfuerzos desesperados de sus colaboradores, sobre todo del tesorero Antonio Orlando. Un empréstito de grandes proporciones —cinco millones de ducados— había sido lanzado en octubre de 1860[23]. En 1861 se negoció un crédito con el banquero romano

[20] Libertini, Crescenzo, *L'esilio e il ritorno del cardinale Riario Sforza: una pagina di storia napoletana del '60-'61* (Nápoles: s.n., 1961); Riario Sforza, O., *Sisto Riario Sforza, cardinale napoletano 1810-1877* (Nápoles: s.n., 1970); U. Parente, A. Terracciano (coords.), *Il cardinale Sisto Riario Sforza: Arcivescovo di Napoli, 1845-1877* (Roma: Dehoniane, 1999).

[21] ASNa, AB, B. 166, c. 142, *Progetto per un riordinamento dell'esercito nel reame di Napoli*.

[22] ASNa, AB, B. 1134, *Missione Carbonelli.*

[23] ASNa, AB, B. 1553, c. 712, *L'Ispettore generale di contabilità della Regia Tesoreria.*

Alessandro Torlonia[24]. Se intentaron todos los caminos: Francisco II vendió a Napoleón III los Huertos de la Franesian por 250.000 francos, un precio de hambre según Ulloa. Una historia controvertida rodeó, según De Cesare y Leoni, a la ceca del papa, que acuñó moneda napolitana con fecha de 1859, piezas de 10 tornesas, con la efigie del rey impresa y el lirio por ambas caras, obviamente falsas, como forma de poner contante a disposición de los borbones[25]. A estos recursos se sumaron contribuciones de los comités legitimistas europeos, sobre todo franceses, de las que dan testimonio memorias como la del conde Henry de Cathelineau[26].

Entre los dirigentes políticos más activos se encontraba el príncipe de Scilla, Fulco Salvatore Ruffo de Calabria, Francesco Tocco, el príncipe de Montemiletto, que se une al rey después de un arresto ordenado en una redada llevada a cabo por Cialdini el 25 de julio de 1861. En realidad, el exilio estuvo marcado por profundas discrepancias ideológicas, estratégicas y personales, signo de que continuaba la crisis moral de 1860. Las tensiones entre grupos y personalidades fueron reabsorbidas por la renovación de la fractura entre el absolutismo y el constitucionalismo que durante medio siglo había dividido a las Dos Sicilias. Francisco II no quiso dar marcha atrás en la decisión constitucional. Las demandas de la emigración absolutista en este sentido no consiguieron convencerle de retirar el Acta Soberana, en buena medida por el gran ascendiente que Ulloa tenía sobre el rey. Este, no obstante, se encontró entre dos fuerzas opuestas soportando sospechas y críticas del frente absolutista y acusaciones de intransigencia del liberal, cambiando de convicciones y de opiniones, temeroso siempre a la opinión pública internacional, especialmente de la inglesa[27]. También el gobierno pontificio estaba atravesado por guerras internas que hablaban de Antonelli, hombre de hierro del régimen, y de monseñor De Merode, viceministro del Ejército y jefe de los ultramontanos, que en ocasiones terminaron interfiriendo en las rivalidades y los recelos de la emigración duosiciliana.

La cuestión permaneció abierta hasta el final del gobierno en el exilio. La facción liberal, además de Ulloa, que era su verdadero jefe, contaba también con el duque de Maddaloni, con Gerardo Brancaccio, príncipe de Ruffano, con el duque de Civitella, y con algunos escritores y militares. También el cardenal Riario Sforza se mantuvo en posiciones moderadas. La talla política y la capacidad de Ulloa le permitieron de un modo u otro imponerse siempre, o casi siempre, en el consejo de Francisco II[28]. Su idea era conseguir un reino autónomo constitucional inserto en la federación italiana

[24] ASNa, AB, B. 1553, c. 726, *Ministero e Real Segreteria di Stato delle Finanze. Rapporto del 2 luglio 1862 da Roma a S. M. sugli introiti ed esiti dal 7 settembre 1860 al 30 giugno 1862.*

[25] Leoni, *Il governo borbonico*, p. 60.

[26] De Cathelineau, Henri, *Le générale comte de Chatelineau, sa vie et ses mémoires (*Paris: Hachette,1906).

[27] Ulloa, *Un re in esilio*, pp. XIV-XVIII.

[28] Ulloa, *op. cit.,* p. 12.

de tipo neo güelfo. Lo mismo imaginó Malpica en un volumen de 1863 proponiendo una federación de los estados existentes en 1860[29]. A la cabeza de las posiciones más intransigentes del exilio estaba Salvatore Murena, ex consejero de Estado, ex ministro y profesor de derecho administrativo en la Universidad de Nápoles. Este grupo estaba sostenido de manera abierta por la reina madre, María Teresa, la viuda de Fernando II. Los absolutistas consideraban cualquier concesión al liberalismo como un regalo a los enemigos. Los libros de Murena se convirtieron en su evangelio. El conde de Trani y el conde de Caserta, hermanos del rey, eran abiertamente absolutistas. El grupo fue reforzado por fugitivos de Nápoles como Pasquale Governa, el ex prefecto de policía, el duque de Popoli, Caracciolo di Brienza, De Sivo y Nolli, que definieron su reencuentro en el periódico de Murena, poniendo fin, entre otros, al litigio entre De Sivo y Murena. Propusieron una posición potencialmente alternativa pensando en un reino restaurado que, bajo la égida del Papa, podía gobernar Italia soñando con renovar los éxitos de 1799 y de 1849 y magnificando la empresa de Ruffo, de Filangieri y de Fernando II.

Tras 1864 estas divisiones parecían más elucubraciones abstractas que hipótesis de batalla política: en ausencia de una aplicación real de las reglas constitucionales terminaron solo para combinar rivalidad y aspiraciones de todo tipo, personales y locales. Los puros y los ultras —los absolutistas— acometían a los liberales que a su vez les despreciaban. Los sicilianos se lamentaban de no tener papel y consideración respecto a los napolitanos. Después de una larga polémica se llegó a un acuerdo, que parecía poco menos que una fantasía, sobre una futura restauración que mantendría divididos a los dos reinos, Nápoles y Sicilia, como antes de 1816. Incluso la distribución de los subsidios entre los exiliados dio ocasión a recriminaciones. Estas tensiones se resumen en los intentos de influir sobre el soberano o de representar el mundo legitimista[30]. Se desplegaron campañas de prensa repletas de acusaciones y de sospechas. En Nápoles, un periódico legitimista, el *Roma*, se convirtió en instrumento de esta campaña que tuvo entre sus principales objetivos al duque de Maddaloni, a Civitella y a Ulloa. El libro del barón Malvica fue objeto de un robo protagonizado por emigrantes italianos. No menos agresiva fue la actitud de los liberales pro borbónicos. En Conte Durante, del duque de Maddaloni, además de hacer escarnio de los unitarios, se criticaba asperamente a los reaccionarios, lo que provocó feroces críticas de De Sivo, Mancinelli o Carbonelli. Cuando aparecieron los primeros volúmenes de la *Storia* de De Sivo, Ulloa consiguió impedir el acuse de recibo de Francisco II, lo que habría hecho de aquella obra la versión oficial del fin del reinado desde el lado borbónico, aunque al principio la había patrocinado. Ulloa juzgó contraproducentes las ideas políticas de De Sivo aunque fueron muchos los que siguieron alimentando el fuego de las susceptibles rivalidades

[29] F. MALVICA, *Intorno una confederazione italiana possibile e duratura* (Lugano: s.e., 1863).

[30] ULLOA, *Un re in esilio,* p. 3.

literarias[31]. Igual de violentas fueron las polémicas lanzadas contra De Sivo desde Nápoles: reunieron cartas de protesta del príncipe de Satriano, del ex ministro Cassisi y de muchos miliares. No faltaron dossieres y campañas de calumnias implicando a hombres de la emigración y a políticos romanos, como en el caso del folleto publicado por el ex funcionario Giuseppe Longo Vinchiaturo para calumniar al ministro Carbonelli. Estas divisiones se mezclaron a menudo con las envidias y las rivalidades internas de la familia real, tensiones que llevaron mucho más allá las disputas entre la reina madre y María Sofía. Uno de los hermanos, el conde de Trani, se hizo a menudo portavoz de las críticas y maledicencias de los absolutistas, mientras que el otro hermano, el conde de Caserta, se desinteresaba casi por completo de las acciones de Francisco II. Por no hablar de los escándalos, como la especulación que el propio conde de Trani intentó sobre el ferrocarril romano. Las presiones familiares que implicaron también a la familia de la reina —el rey de Baviera, en Roma de visita, recibió el consabido dossier sobre alguno de los exiliados— contribuyeron a envenenar el clima del exilio y a paralizar al ex rey.

La guerra de las Dos Sicilias

Francisco II, el gobierno y los partidarios duosicilianos, a pesar de las rabiosas divisiones políticas y personales que condicionaron todo el exilio, tenían unos objetivos generales comunes: la restauración de la dinastía y de la independencia napolitana. Apenas abandonada Gaeta, una serie de circulares al cuerpo diplomático señalaron la necesidad de trabajar para obtener el apoyo internacional criticando la hostilidad inglesa y denunciando la postura de no intervención de Napoleón III[32]. Se hizo pública la decisión de mantener el marco constitucional pero también la voluntad de sostener una eventual acción armada en nombre de Francisco II que, no obstante, no la fomentaría si no surgía de forma espontánea. De este modo, el núcleo conceptual quedaba definido y en estos términos permanecería hasta finales de 1866. La lucha iba a ser una resistencia contra la ocupación: «sin ninguna declaración de guerra, violando la santidad de los tratados, el soberano del Piamonte se puso al frente de su ejército y ocupó el reino de las Dos Sicilias como un país conquistado»[33], como corroboraban la denuncia de las violencias ejercida por los invasores y, en aquel momento, la decisión de Cavour de utilizar las finanzas de los viejos estados para pagar su propia deuda, según decían los exiliados.

En el verano de 1861 se definió también el plan estratégico general inspirado por Ulloa. Los borbónicos estaban convencidos de que el arraigo del estado unitario en

[31] Mascia, R., *La vita e le opere di Giacinto de' Sivo* (Nápoles: Berisio, 1966); Calà Ulloa, Pietro, *L'unione e non l'Unità d'Italia,* eds. G. Catenacci (Nápoles: Associazione nazionale ex allievi Nunziatella, 1998).

[32] ASNa, AB, B. 1348, *Nota a tutti i diplomatici delle Due Sicilie all'estero,16 febbraio 1861.*

[33] ASNa, Fondo Borbone, B. 1348, *Circolare del ministro degli esteri del Re al corpo diplomatico delle Due Sicilie, 16 febbraio 1861.*

las provincias napolitanas era frágil mientras que la mayoría de la Iglesia y del pueblo seguían fieles a la monarquía. Los nacionalistas italianos se apoyaban, por su parte, en una clase media aislada en el campo y en los núcleos urbanos que era capaz de conservar el poder solo a través de la presencia del ejército italiano de ocupación. Para el rey, según lo que escribe al barón Canofari, «el movimiento muratiano en Nápoles no es más que una intriga. Los piamonteses son los propietarios de facto, pero no tienen ningún partido. Allá no hay más que dos partidos: el legitimista autonomista y el revolucionario garibaldino»[34]. Al mismo tiempo, se había persuadido de que la revuelta interna no tenía fuerza suficiente para reconquistar el reino. Solo podía facilitar la acción internacional como había sucedido en 1799 y en 1806-15. Para conseguirlo era necesario demostrar que la independencia napolitana garantizaba el equilibrio europeo y que la posición constitucional de los borbones era irreversible[35]. Se pensó contrarrestar uno de los fundamentos de la victoria de los italianos, el éxito obtenido entre los notables y la opinión pública meridionales, insistiendo en que la dinastía podía garantizar el binomio legitimidad-independencia junto con una renovación institucional. A partir de este proyecto los legitimistas más inteligentes comprendieron los términos de la batalla: conquistar los corazones y las mentes de la población. Cuando se formó el gobierno en el exilio Antonio Ulloa sugirió una línea en la que era fundamental el consenso de los notables interesados en garantizar «el orden y el respeto a las leyes»[36]. Pasquale del Pezzo, duque de Caianiello, de misión en París, escribe al rey que «las batallas se ganan antes en la opinión que en los campos de batalla»[37]. Antonio Winspeare, el más agudo observador de los diplomáticos borbónicos explicó que:

> La creación de comités realistas en todas las provincias del reino, pero constitucionales y liberales, sería tal vez el mejor medio para alcanzar el objetivo marcado. En cuanto a la formación de estos comités… me parece indispensable que Vuestra Majestad se dignase a ocuparse no solo de aquellos que perteneciendo en el pasado al partido liberal y progresista no han querido nunca someterse al nuevo régimen… sino también con aquellos que habiendo cedido al principio a las adulaciones de los usurpadores se muestran ahora arrepentidos… la índole de nuestros tiempos es tal que se impone la necesidad… de hacer amplias concesiones a las exigencias de la opinión pública[38].

En alguna ocasión los legitimistas se ilusionaron con la idea de romper el frente panitaliano. Cuando se perfiló la crisis de Aspromonte, Francisco II escribió al príncipe de Cassaro que «el divorcio del partido de Acción italiano con el Gobierno piamontés

[34] ASNa, AB, B. 1135, f. 380, *Francesco II al Barone Canofari, 5 aprile 1861.*

[35] Ulloa, Pietro Calà, *Delle presenti condizioni del reame delle Due Sicilie* (Roma: Angelo Placidi, 1862), p. 3.

[36] ASNa, AB, B. 1134, *Memorandum di Antonio Ulloa a Francesco II, Roma 30 marzo 1861,*

[37] ASNa, AB, B. 1145, *Pasquale del Pezzo, Duca di Caianello a S.m: Francesco II, Napoli, 2 aprile 186,.*

[38] ASNa, AB, B. 1139, *Lettera di Winspeare S. M. Francesco II, Londra 9 giugno 1861.*

abrirá el camino hacia una la reacción saludable»[39]. Los hechos demostraron siempre lo contrario, incluso en la crisis palermitana de 1866, pero la línea general definida en el verano de 1861, aunque oscilando entre diversas tendencias, permaneció sustancialmente inmutable hasta la disolución del gobierno. Durante aquellos cinco años los borbónicos mantuvieron su prioridad estratégica, a pesar de las profundas divisiones entre absolutistas y constitucionales: la acción diplomática orientada a conseguir un cambio del equilibrio internacional y el apoyo a la resistencia en las provincias consideradas «ocupadas». Se invirtieron después grandes esfuerzos en la guerra de propaganda para conquistar la opinión pública europea y meridional, tal vez la única campaña duosiciliana que obtuvo algún resultado.

La acción internacional se concentró en diferentes planos: conseguir el reconocimiento de las reivindicaciones borbónicas, mantener alta la presión sobre los gobiernos europeos y movilizar la internacional blanca. Casi todos los diplomáticos habían permanecido fieles a Francisco II, como el propio Winspeare, cabeza de la diplomacia napolitana y uno de los principales consejeros del rey. Liberal borbónico, enemigo de Cavour, presente en Gaeta al lado de Francisco II durante el asedio, le fue confiado el delicado cometido de mantener intacta la alianza con el gobierno de los augsburgo. Permaneció en Viena incluso después de Porta Pía, por su propia cuenta, empeñándose en la restitución de los bienes personales de Francisco II[40]. Entre los otros funcionarios había nombres muy conocidos de la aristocracia napolitana: Gennaro Capece Galeota della Regina, Giuseppe Canofari, Gaetano del Pezzo di Campidisola, Giuseppe De Tschudy, Cherubino Fortunato, Ernesto San Martino di Pontalbano o Francesco Galera[41]. No fue menos importante la presencia en la corte de representantes internacionales. El embajador de Madrid, Bermúdez de Castro, se implicó con todas sus fuerzas, incluso más allá de la voluntad de su gobierno[42]. Dotado de un frio coraje, gran pasión e indiscutible avidez —consiguió que el rey le regalara todo tipo de bienes— fue hasta 1863 uno de los principales apoyos de Francesco II y el nexo con la casa real española y los legitimistas ibéricos. No faltó su mano en el reclutamiento de voluntarios, entre los cuales los veteranos carlistas, especialmente catalanes, fueron los más activos combatientes de la internacional blanca[43]. España, en una fase inicial, tuvo un duro enfrentamiento con el gobierno italiano al rechazar el envío de los documentos consulares del antiguo reino[44]. En los primeros tiempos hubo otros países que permanecieron del lado del rey: Baviera, protagonista de un pequeño incidente diplomático con el nuevo rey de Italia

[39] ASNa, AB, B. 1146, *Lettera di S.M. Francesco II al principe di Cassaro, Albano 9 agosto 1862.*

[40] Rizzo, M. M., *Potere e grandi carriere. I Winspeare, secc. XIX-XX* (Galatina: Congedo, 2004).

[41] Leoni, Francesco, *Il governo borbonico in esilio (1861-1866)* (Nápoles: Guida, 1984), pp. 16-24.

[42] Albònico, *La mobilitazione legittimista*.

[43] Albònico, *op. cit.,* pp. 38-39.

[44] Albònico, *op. cit.,* p. 10.

—el soberano bávaro continuó llamándole durante algún tiempo rey de Cerdeña— y sobre todo Rusia y Austria[45].

Muchas potencias se apresuraron a reconocer al reino de Italia. Comenzó Inglaterra pocos días después de la rendición de Gaeta, seguida de una serie de estados, sobre todo Francia, a pesar de las protestas de los legitimistas. En el verano de 1861, durante la gran insurgencia borbónica, el reconocimiento de países tradicionalmente amigos de las Dos Sicilias, como Brasil y Turquía, sirvió para dar un respiro al estado italiano que obtuvo también la adhesión de Bélgica, donde los conflictos fueron mayores por la fuerza de los parlamentarios católicos[46]. De todos modos, los diplomáticos permanecieron en sus puestos para desarrollar la actividad política conectando con los movimientos legitimistas y las comunidades napolitanas en el exterior (Canofari en París, Fortunato en Londres o Targioni en Bélgica). Se conservaron las sedes en los países que tardaron más en reconocer al reino de Italia, como sucedió con San Martino en Madrid, La Grua en Berlín y con el duque della Regina en San Petesburgo. Fortunato recibió el encargo de intentar a cualquier precio una conexión con parlamentarios, columnistas y políticos ingleses incluso «induciéndoles con generosas ofertas a hacer comprender al público… las ventajas que obtendría Gran Bretaña una vez restaurada la monarquía legítima en la Italia meridional»[47]. Winspeare obtuvo algún que otro apoyo del parlamento y de políticos ingleses como Constantine Henry Phillips, marqués de Normaby, John Pope Hennessy y, en diferentes grados, la de George Cavendish que publicaron opúsculos, hicieron intervenciones y desarrollaron iniciativas a favor de la causa borbónica sin, por otro lado, influir demasiado sobre la política británica[48]. En realidad estas esperanzas fueron siempre frustradas, incluso por tomas de posición como la del ministro de Asuntos Exteriores de los Absburgo insistiendo en que cada intervención austríaca habría provocado una contramovilización de las potencias occidentales en Italia[49]. Los diplomáticos más prudentes, como el duque della Regina, en San Petesburgo, le dijeron al rey que no se hiciera ilusiones: «La restauración de la autoridad legítima, por lo tanto, no puede llevarse a cabo más que por el pueblo de las Dos Sicilias y Vuestra majestad… no puede hacer otra cosa que dirigir, animar y mantener el movimiento realista en el Reino»[50]. Fracasada la gran insurrección se consolidó la orientación de las grandes potencias

[45] Di Rienzo, *Il Regno delle Due Sicilie*.

[46] Leoni, *Il governo borbonico*, pp. 44-52.

[47] ASNa AB, B. 1367, *Lettera di S.E. Cherubino Fortunato al Ministro degli Affari esteri, Londra 22 novembre 1861*.

[48] Di Rienzo, Eugenio, *L'Europa e la «questione napoletana» 1861-1870* (D'Amico: Nocera superiore, 2016), pp. 25-48.

[49] ASNa, AB, B. 1602, *Lettera del Ministro Conte di Sczecheny, Vienna 3 giugno 1861.*

[50] ASNa. AB, b. 1140, *Lettera di S.E. il Duca della Regina a S.E. Francesco II, Pietroburgo 18 giugno 1861*.

europeas. El reconocimiento de Prusia y Rusia (1862) transformó definitivamente el equilibro que había dividido en dos a Europa respecto a la unificación.

Otro instrumento que contribuyó a sostener la causa de Francisco II fue la presión de los intelectuales y de los parlamentarios católicos, sobre todo franceses y belgas. A finales de 1860, la resistencia napolitana fue acogida como el anuncio de una gran movilización contrarrevolucionaria: «Es la Vendée! Otra vez la Vendée» [51]. Entre los partidarios de los borbones estaban los nietos de los famosos jefes vendeanos Henri de La Rochejacquelein y Jacques Cathelinea[52]. Diplomáticos, ex militares y notables duosicilianos comenzaron a recorrer Europa organizando encuentros con emigrantes y políticos[53]. En el Senado francés se intentó de todas formas posibles presionar a Napoleón III. En un opúsculo De Sauclières escribió: «El pensamiento político de Napoleón III en cuanto hace referencia a Italia en general, y al Papado en particular, no es ni leal ni francés, ni mucho menos católico»[54]. Un legitimista español lo acusó de haber traicionado a la España borbónica[55]. El objetivo era modificar la actitud del emperador. Larochejacquelein lo criticó por haber favorecido sin quererlo al nacionalismo italiano[56]. Durante años se sucedieron libros, opúsculos, intervenciones en defensa de la dinastía y contra la agresión piamontesa. Luis Veillot, publicista católico y redactor jefe de *L'Univers*, en un opúsculo de 1861, sostenía que la cuestión italiana era el foco de la revolución europea[57]. La movilización, durante algún tiempo, recibió muestras de entusiasmo. De Poli escribe el himno de los caballeros de la legitimidad[58]. En el interior de este mundo fueron reclutados los —no muy numerosos— oficiales y aventureros que participaron en la guerra del brigantaggio, como los carlistas Borjes y Tristany, nobles católicos como De Guiche, De Trazegnieres o Kalkereuth, y los aventureros Zimmermann y Langlois.

Para sostener al rey y a los duosicilianos se organizaron comités en numerosas ciudades europeas. Estaban formados por exiliados meridionales, sacerdotes, legitimistas extranjeros, aventureros y diplomáticos napolitanos. En algunos casos sirvieron de centros de reclutamiento pero, generalmente, operaron como estructuras de militancia política, propaganda y captación de recursos. El príncipe de Scilla, que viajó para encontrarse con los comités franceses habló de una masiva movilización en París,

[51] Garnier, Jean Paul, «La chouannerie napolitaine», *La Revue de deux mondes*, 1960, p. 96.

[52] Martin, Jean Clement, *La Vendée et la France* (París: Seuil, 1987).

[53] De Cathelineau, *Le générale comte de Chatelineau*.

[54] De Sauclèrese, *Napoléon III et sa politique* (París: G. Reinwald, 1861).

[55] G. G., *Napoléon y su politica* (Bruselas: s. i., 1861).

[56] La Rochejaquelain, H.A.G., *Discours prononcé…dans la discussion de l'adresse du Sénat* (París: E. Dentu, 1861).

[57] Veuillot, Louis, *La France, Rome et l'Italie, et Le Pape et la diplomatie* (París: Gaume Frères et J. Duprey, 1861).

[58] De Cesare, *Roma e lo Stato del Papa,* pp. 530-31.

Lyon y Marsella[59]. En la ciudad mediterránea, el presidente honorario era el obispo de Sorrento, estaban presentes el arzobispo de Castellamare y Petagna, y el arcipreste de Salemi, De Stefano. Luce era el presidente efectivo. El consejo directivo comprendía legitimistas franceses, frecuentemente nobles —Giraud, Mongins, Rochefort, Laforet, Gamet, Marsal o Rosan—. El secretario era el exconsul de las Dos Sicilias, el marqués Raimondo Goyzueta di Toverena, y organizador militar otro de los Afan de Rivera y antiguo jefe de las bandas de los Abruzzos, el coronel Luvarà. Allí actuó el ex director de la policía de Palermo, Salvatore Maniscalco, uno de los personajes más demonizados de la retórica unitaria, junto a sus viejos colaboradores Sfelazzo, Puntillo y La Rosa[60]. Este comité utilizó el apoyo de hombres de negocios y financieros legitimistas para levantar una estructura que había servido para el reclutamiento de voluntarios en los zuavos pontificios en 1860 con la intención de captar militares extranjeros y supervivientes napolitanos, desarrollando una red que iba desde España hasta Francia, de Bélgica a los países de lengua alemana.

Los otros comités operativos estaban en Civitavecchia, cuyo responsable era el cónsul Francesco Galera —presidido por monseñor Lorenzo Randi y del que formaban parte Luigi Matteini, el general Bosco y Giuseppe D'Amato— y, sobre todo, en Malta donde se reunieron hombres, medios, pasaportes y prensa. Alessia Facineroso ha reconstruido su historia. Estaba dirigido por el cónsul napolitano Ramirez y se convirtió en base para intentonas en el sur, como habían hecho los revolucionarios italianos pocos años antes[61]. Allí residían un centenar de legitimistas de distinta extracción —nobles, ex funcionarios sicilianos, gentes del pueblo, jesuitas, o militares— con un combativo periódico *Il guerriero cattolico,* publicado por Salvatore de Bono y por un retornado de la guerrilla de los Abruzzos, Raffaele Ceccarelli. De él formaron parte el canónigo Farrugia y el excomandante de partida Giorgi. El centro maltés contó con el apoyo de la Iglesia y de la población local expresado en una multitudinaria manifestación el 9 de febrero de 1862. De Malta partió la expedición de Borjes. En la isla continuaron preparándose tentativas, además del envío de armas y municiones, por lo menos hasta 1863-4. Incluso tuvo lugar un incidente internacional. Dos oficiales italianos agredieron al editor de un periódico, De Bono, que terminaron por ser arrestados y expulsados de la isla. Muchos otros centros estaban abiertos en el Mediterráneo y en Europa del norte: en Corfú, presidido por Emgelbert de Brackel, después en Mónaco, Dresde, Lyon, Barcelona, París, Aviñón, Tolón, Londres, Trieste y Venecia. El comité véneto fue confiado

[59] ASNa, AB, B. 1135, F, 521, F. 577-8, *Il principe di Scilla Folco Ruffo al barone Canofari, 12 luglio 1861.*

[60] De Cesare, *Roma e lo Stato del Papa*, pp. 526-7.

[61] Miche, E., «Emigrati borbonici a Malta (1864-66)», *Archivio storico di Malta*, n.º 4 (1931), pp. 210-212; id., «L'isola di Malta focolaio della reazione legittimista (1860-63)», *Archivio storico di Malta*, n.º 7 (1935-1936), pp. 304-333; Facineroso, Alessia, «Con l'armi nuove della politica», pp. 155-176.

después a Bosco en 1863 con el objetivo, fallido, de implicar en la contrarrevolución a los exmilitares modeneses[62].

Aparte del rey, la red tuvo como punto de referencia a la dirección militar. Entre los jefes destaca el general Tommaso Clary superviviente de la campaña de 1860. Se le reconocía el mérito de haber resuelto favorablemente la batalla de Catania, pero se había visto envuelto en polémicas con otros oficiales borbónicos. En todo caso, permaneció siempre con Francisco II siguiéndolo desde Gaeta hasta Roma. Con el estaban Giovanni de Torrenteros, joven y dinámico, de muy mala fama entre los constitucionales por los métodos que empleaba, y el conde Giuseppe Statella, que había intentado sostener a su costa la guerrilla en los Abruzzos, el general Pietro Vial, exgobernador de la plaza de Gaeta, y el general Bosco, que tanto entusiasmo había suscitado entre los partidarios borbónicos el año anterior, aunque no desempeñó un papel importante y fue acusado muchas veces de cobardía. Muchos otros militares se habían reunido en Roma: Afan de Rivera, una referencia moral de los militares de la emigración que había combatido contra los garibaldinos en Mentana, Roberto Pasca, el oficial de marina que había seguido con su nave al rey hasta Gaeta, Ussani, Nicola Brancaccio di Ruffano y Quandel, pero ninguno de los altos grados se implicó directamente en la lucha armada. La dirección de la resistencia fue difícil, complicada y poco o nada eficaz. En las provincias napolitanas no estaba teniendo lugar un conflicto regular con sucesión de operaciones como había sucedido hasta febrero de 1861. Los verdaderos protagonistas de la resistencia, los conspiradores y, sobre todo, los guerrilleros, los brigantes, no tenían mucho en común con los oficiales refugiados en el tranquilo exilio romano, ni estos ofrecieron nunca formaciones regulares con las que apoyarles.

La guerrilla tuvo un carácter confuso e individualista, tanto por su naturaleza como por las condiciones que necesitaba para sobrevivir. Por otro lado, la contrarrevolución enroló a algunos de los más famosos bandidos de la época habituados a actividades semiclandestinas y criminales, como Crocco, La Gala o Summa, dificultando el sostenimiento político del brigantaggio. Entre los compromisos de los guerrilleros existían intereses privados, razones familiares, relaciones con amigos y parientes, y tensiones sociales que ya en las primeras semanas se habían expresado en forma de violencias brutales, actividades criminales y razzias. Esta circunstancia influyó tanto sobre el rey como sobre algunos de sus principales dirigentes. El príncipe de la Tour d'Auvergne, próximo a Napoleón III, tomó nota del embarazo de Francisco II: «son muchos los miserables que se valen de mi nombre para cometer acciones criminales», había dicho el rey reivindicando su distancia de los hechos[63]. También sus colaboradores se vieron obligados a admitir «los actos criminales y los excesos de verdadero bandidaje que

[62] Albonico, *La mobilitazione legittimista,* pp. 102-106.
[63] Garnier, *Nascita dell'Italia*, pp. 119-120.

se habían podido cometer a la sombra de una causa política»[64]. Algunos, como Ulloa, se mostraban con frialdad respecto a la guerrilla. El jefe del gobierno en el exilio no desperdiciaba cualquier oportunidad para apagar el entusiasmo de Francisco II con comentarios como este: «Vuestra Majestad en un reino trastornado desde arriba hasta los cimientos no podría reinar sobre su pueblo con *Ninco Nanco* y *Chiavone*»[65]. Por otro lado, la campaña de propaganda de los nacionalistas italianos, que alcanzó su apogeo entre 1862 y 1864 con la Comisión parlamentaria y el informe Massari, intentó siempre atribuir a Francisco II la responsabilidad del brigantaggio y sus efectos criminales, algo que los borbónicos, aunque de forma torpe, siempre intentaron eludir. A pesar de esto, la guerrilla fue apoyada de manera decidida por la emigración y por los comités del exterior, pues resultaba útil, incluso a los borbónicos liberales, para convencer a la opinión pública europea de la falta de adecuación de las instituciones unitarias y para mostrar a las poblaciones meridionales el riesgo continuo de la violencia, así como la necesidad de una autoridad capaz de contenerla.

Las dificultades políticas contribuyeron a ofrecer una visión de la guerra que para los exiliados era confusa y, a menudo, incomprensible. En el verano de 1861 la dimensión de las insurrecciones fue considerable y comprometió ampliamente a las fuerzas italianas, pero las acciones de los insurgentes duosicilianos fueron contenidas y reprimidas. La revuelta desató, no obstante, un gran entusiasmo abriendo espacios a la acción política borbónica. Canofari escribió desde París al rey: «La opinión general es que Ricasoli no conseguirá contener el torrente»[66]. Francisco II se convenció de que «Refrenar el ímpetu de las poblaciones resulta ya imposible y están dispuestas a lanzarse abiertamente a la lucha»[67]. El centro romano intentó coordinar las revueltas y ofrecer un soporte material e ideológico. Fue en esta fase cuando se intentó proporcionar un jefe militar al brigantaggio, organizando algunas expediciones además de enviar armas y reforzar los comités clandestinos[68]. Un grupo formado por Clary, Bosco, Cutrofiano, La Tour, De Rivera tomó como modelo la expedición de Ruffo, y también la de Garibaldi, para intentar asumir la dirección de las bandas. Se crearon en Roma y en el Lazio centros de reclutamiento en el convento de los Trinitarios y Descalzos en vía Condotti, en el monasterio de Trisulti y Casamari y en el convento del Gesù e Maria de vía del Corso, entre cuyos operativos se contaban especialmente expolicias, como el prefecto Governa, el comisario Morbillo o el exdirector de policía Mazza. En Campo de Fiori la botica del farmacéutico Salvatore

[64] ASNa, AB, B. 1720, c. 177, *Esame storico-critico del governo de' piemontesi nel reame delle Due Sicilie*.

[65] Ulloa, *Un re in esilio,* p. 32.

[66] ASNa, AB, B. 1135, F, 520, *Il Barone Canofari a Francesco II, 18 giugno 1861*

[67] ASNa, AB, B. 1135 F. 548, *Francesco II al Barone Canofari, 10 luglio 1861,*

[68] Facineroso, Alessia, «La città dei vinti. Le trame della cospirazione borbonica (1860-1867)», en G. Barone (ed.), *Catania e l'Unità d'Italia. Eventi e protagonisti del lungo Risorgimento* (Acireale-Roma: Bonanno Editore, 2012), pp. 235-264.

Vagnozzi era uno de los centros de alistamiento. Algunas expediciones partieron por mar: los españoles del general carlista José Borjes, que desembarcaron en Calabria, y los exmilitares comandados por el abogado legitimista Giuseppe Tardio, que lo hicieron el el Cilento. El rey se comprometió personalmente con Borjes[69]. Las dificultades fueron enormes y los resultados escasos, «hace falta ayudarlo e inmediatamente», escribió desde París Canofari al rey[70]. Sin embargo la correspondencia del rey muestra la confusión y la imposibilidad de una relación operativa concreta con el español y con las bandas lucanas con los que unió.

Fracasadas estas operaciones, hubo otras, como la hispano-napolitana de apoyo a Borjes (1861), la de los exmilitares napolitanos huidos del imperio de los Habsburgo (1862) y la que debía partir de Corfú, que fueron abortadas. Aunque se multiplicaron los proyectos y los planes, cuyas pruebas quedaron abandonadas en los archivos, pronto se hicieron evidentes la incapacidad logística y la preocupación por evitar tensiones internacionales. Francisco II estaba exasperado. Refiriéndose a las intentonas de la primera parte de 1861, escribía al embajador Bermúdez de Castro: «mucho han hablado, muy poco han discutido y casi nada han concluido»[71]. En el caso de la expedición de los desertores napolitanos que debían partir de Trieste, sin embargo, el diplomático Petrulla, enviado para conocer a los organizadores, escribió que el rey no debía dejarse «seducir por hombres de dudosa fama», refiriéndose, entre otros, a un sedicente príncipe montenegrino que había ofrecido una presunta base para el desembarco a cambio de dinero[72]. El proyecto de Corfú estuvo infiltrado por el espionaje italiano, lo que permitió al cónsul italiano Pinna apoderarse de los documentos borbónicos con el proyecto de desembarco en Puglia[73]. A la altura de 1864 toda esperanza de renovar la empresa de Ruffo había desaparecido.

En realidad, terminada la insurgencia de 1861, las bandas a caballo y el resto de las tropas operaron con total autonomía, si exceptuamos las relaciones que mantenían con los comités locales. El gobierno borbónico hizo lo que pudo por seguir los confusos episodios de la guerrilla. En el archivo de Francisco II se conservan las reconstrucciones que, provincia por provincia, intentaron reunir sus colaboradores[74], entre ellas, por ejemplo, existe un relato que narra con cierta precisión los primeros éxitos de la Legge

[69] ASNa, AB, B. 1135, F. 4489, *Francesco II al Barone Giuseppe Canofari*

[70] ASNa, AB, B. 1135, F, 744, *Il Barone Canofari a Francesco II, 18 giugno 1861*

[71] ASNa. AB, b. 1140, *Lettera di S.E. il Duca della Regina a S.E. Francesco II, Pietroburgo 18 giugno 1861*.

[72] ASNa, AB, B. 1139, *Lettera di S. E. Petrulla a S. M. Francesco II, Vienna 18 luglio 1861*.

[73] ACS, Carte Visconti Venosta, B. 1, f. XIII*, Comunicazione del prefetto di Gallipoli, 1 maggio 1863,*.

[74] ASNa, AB, B. 1176, *Cenno cronologico delle varie fasi governative imposte dai piemontesi nel reame delle Due Sicilie*; ASNa, AB, B. 1717, *Cronologia della guerra di sterminio, ossia brigantaggio,* ASNa, AB, B, 1718, *Calendario della guerra civile e brigantaggio ossia cronaca quotidiana del biennio 1864-65*.

Pica[75]. Estas dificultades para obtener información ponía de manifiesto la impotencia de los exiliados que estaban condenados a observar desde lejos un movimiento que no podían dirigir. La debilidad de la organización borbónica se veía confirmada por la presencia habitual de aprovechados, de individuos que hacían un doble juego y de estafadores que especularon con las dificultades y la ingenuidad de los duosicialianos vendiendo proyectos, ejércitos imaginarios y conspiraciones, y consiguiendo en muchas ocasiones cobrar por ello. Un colaborador del general Vial, Baldani, se convirtió en uno de los principales espías del gobierno italiano. El secretario del general Statella robó buena parte de los fondos que este reunía para la guerrilla. Emanuele Raeli, hombre de confianza de la inteligencia borbónica, pasó a los enemigos los planos de los movimientos de Ulloa con Trieste y con Viena y también el trabajo desarrollado con los notables sicilianos filo borbónicos[76]. Todavía fue más clamoroso el episodio del carlista Serracanta, jefe de la última expedición sobre la frontera pontificia (1863), que negoció su traición con los italianos, aunque esta fracasó y él y sus colegas acabaron en prisión[77].

Además de infiltraciones y dobles juegos, la acción centralizada se hacía muy complicada por el propio carácter de la guerra. La formación de bandas y la elección de los jefes había sido, con algunas excepciones, un fenómeno espontáneo. Las primeras victorias amalgamaron a los grupos y permitieron la consolidación de los jefes de banda del gran brigantaggio quienes, dotados de fuerte ascendente personal, no estaban dispuestos a renunciar a su propia independencia para secundar a los profesionales extranjeros enviados desde Roma. Es el caso de Chiavone y Crocco que rechazaron rotundamente la posibilidad de someterse a Tristany y a Borjes. La organización napolitana fue devastada por los rastreos de Spaventa y Cialdini (primavera-verano 1861) tras lo que ya no sería capaz de organizar una presencia eficaz y convincente en los planos político y militar. Solo en la frontera pontificia se pudieron coordinar los desastrosos asaltos ofensivos de Chiavone y, más tarde, del general carlista Tristany. La presencia de las bandas a caballo en el área central de las provincias napolitanas era fluctuante; no habían espacios ocupados con fronteras netamente perceptibles ni una mínima expansión territorial concreta. Las victorias, limitadas y de pequeña dimensión, no suponían una movilización tan grande que sirviera para demostrar una masiva adhesión de las poblaciones o para que surgiera de ella una formación semi-regular. La guerrilla era inaprensible pero no obtuvo nunca resultados permanentes. Si para los nacionalistas italianos era complicado controlar bosques y montañas, para los guerrilleros era imposible ocupar más de unas pocas horas algún pueblo, y solo si era de pequeñas dimensiones. Las bandas a caballo tuvieron éxitos entre 1862 y 1863, pero no se formó nunca una Vendée o una Navarra, no había un área controlada fruto de la unión de los diferentes epicentros insurgentes que

[75] ASNa, AB, B. 1717, *Cronologia della guerra di sterminio, ossia brigantaggio*.
[76] ACS, AR, F. Bianchi, B. 1a, f. 6, *Corrispondenza intercettata*.
[77] ALBONICO, *La mobilitazione legittimista,* pp. 252-272.

fuera capaz de concretar una identidad política y territorial. Escondidos en los bosques o activos en la clandestinidad de los pueblos, los brigantes y los comités borbónicos nunca llegaron a constituir un contrapoder territorial que fuera suficientemente sólido como para concebir esperanzas; ni al rey la de regresar a la patria, ni a los militares la de ejercer una acción directa.

Una participación que, por otro lado, era poco previsible porque la confianza de los oficiales del viejo ejército borbónico, y de los mismos exiliados romanos, a la guerrilla fue escasísima, con algunas excepciones como las acciones sobre frontera pontificia. Si casi todos sostenían al brigantaggio, solo unos pocos militares de baja graduación se comprometieron directamente en la acción armada invocando sistemáticamente las pasadas restauraciones y la marcha de Ruffo. Por lo demás, Francisco II dio ejemplo porque rechazó todas las invitaciones de los legitimistas, sobre todo las del conde De Cathelineau, de permitir que algún miembro de la familia real participara en la contrarrevolución. Ni siquiera aquellos que se presentaban como los más decididos defensores de la dinastía, como Girolamo Pignatelli y los amigos del conde de Trapani, partieron arriesgando su vida. En una ocasión el duque di Popoli preguntó resentido a Bosco porqué no quería impulsar ninguna expedición, y este le respondió que despreciaba la guerra irregular, que solo quería combatir en una guerra regular[78]. El propio rey no se hizo muchas ilusiones. A Canofari, que lo animaba a intervenir cuando diseñó la gran insurrección le decía: «Podré tener muchos soldados pero me faltan los generales. Podré tener muchas armas, pero me faltan los recursos económicos. Debo emplear como jefes a unos Napolitanos. Los pocos de los que podría disponer plantean, por una u otra razón, muchos problemas»[79]. Además, entre los militares, las divisiones, los celos y, sobre todo, los rencores ligados a las últimas derrotas eran tan feroces como entre los civiles. El capitán Cava, refiriéndose a los últimos tiempos, denunció los ascensos clientelares de oficiales ignorantes y mal preparados, además de la eterna hostilidad y separación entre los oficiales de marina y los del ejército, la inexperiencia sobre el campo de muchos altos oficiales y su tradicional oportunismo[80]. Bosco hizo publicar por uno de sus más fieles partidarios, el mayor Torrenteros, un opúsculo que hacía pedazos la actuación de Clary en Sicilia, y este respondió con otra publicación igual de dura y polémica[81]. Bosco, por su parte, reaccionó furiosamente al libro de Salzillo sobre el asedio de Gaeta[82]. Se llegó incluso al duelo en el interior de la emigración, como aquel provocado por Bosco que llevó al coronel Luvarà a enfrentarse con el francés

[78] Garnier, *Nascita dell'Italia,* p. 144.

[79] ASNa, AB, B. 1135, F. 513, *Francesco II al Barone Giuseppe Canofari, 21 giugno 1861.*

[80] Cava, Tommaso, *Difesa nazionale napoletana di Tommaso Cava* (Nápoles: s. n., 1863), p. 7-9.

[81] De Torrenteros, G., *Al signor visconte De Noë pel suo opuscolo Trenta giorni in Messina (*Florencia: s. n., 1861).

[82] Severo, Lucio (in realtà T. Salzillo), *Di Gaeta e delle sue vicissitudini fino all'ultimo assedio del 1860-61* (s.l., 1865).

De Lége. En realidad, en la fase final de la resistencia, el desencuentro interno de los duosicilianos solo hizo que confirmar su creciente distancia con los restos de la lucha armada y con las noticias políticas italianas, lo que les llevó casi siempre a desfigurar o a exasperar la realidad. Entre 1864 y 1865 la contrainsurgencia italiana barrió todas las bandas a caballo y arrestó millares de partidarios. Al final del año el gran brigantaggio legitimista estaba ya acabado.

La patria perdida

En 1866 el final de la tercera guerra de independencia y el fracaso de la revuelta de Palermo pusieron fin a las últimas esperanzas del rey. En el interior del gobierno en el exilio no hicieron otra cosa que discutir. Ulloa fue su amigo más próximo, además de la cabeza del ejecutivo, pero entonces ya era odiado por todos. Dado su carácter obsesivo e incansable, deseoso de dirigir todas las acciones del gobierno y capaz de escribir ininterrumpidamente decretos, proclamas y opúsculos, había terminado por romper incluso con los otros miembros de gobierno en el exilio. Muchos otros habían muerto, como Murena, su gran enemigo, o regresado a la patria. Recibidas las últimas noticias de Palermo, el rey y Ulloa tomaron la decisión final. El 29 de septiembre, con una comunicación a las sedes diplomáticas todavía consideradas en activo, se cerró para siempre la experiencia de la resistencia oficial de los defensores de las Dos Sicilias. El rey intentó hacer desaparecer todos los documentos relativos a la guerra, asustado por las conexiones con la guerra de los brigantes de la que se le acusaba constantemente. Todos, o casi todos, los documentos, principalmente los referentes a la red de fuga construida por los que escapaban del antiguo reino, fueron destruidos. Pocas semanas después, por ejemplo, escribió al barón Canofari: «Aprovecho la oportunidad para recomendaros destruir cualquier carta comprometedora que pudiera encontrarse en vuestros archivos. Cualquier mínima alusión a expediciones y comités debe desaparecer»[83]. En ese momento todo se concentró en la esperanza, desesperada, de conservar una parte de sus bienes.

La contraofensiva italiana de 1863-65 había marcado también la crisis progresiva de la organización central borbónica. Incluso en Roma, por las presiones del gobierno italiano, Clary fue confinado a Civitavecchia, Tristany fue arrestado y Bosco alejado. Cierto que la convención de Septiembre no resquebrajó la protección del papa hacia los exiliados napolitanos. Pio IX tuvo que sufrir por ella y estigmatizó el traslado de la capital a Florencia. El papa decidió cerrar cualquier posibilidad de un compromiso con la revolución, el liberalismo y el nacionalismo italiano preparando un manifiesto ideológico que sería lanzado pocos meses después. La Convención hizo más complicado el sostenimiento logístico al brigantaggio superviviente que se movía en torno a la frontera pontificia. Después de la destrucción de las bandas a caballo, desde Roma se compro-

[83] ASNa, B. 1138, c. 195, *Francesco II al Barone Canofari, 1 novembre 1866.*

metieron en la asistencia a los guerrilleros supervivientes. La red que debía garantizar a los brigantes la salida hacia el exterior sirvió para producir pasaportes y, en general, para garantizar pasajes en naves de líneas regulares. Comenzó a funcionar en 1862. Muchas veces consiguieron su objetivo llevando fugitivos hasta Argelia, América y Suez donde, según Crocco, en una operación consiguieron huir al menos cuatrocientos. También en Francia encontraron hospitalidad muchos, como el famoso brigante Cosimo Giordano, que mantuvo una actividad comercial hasta 1880 cuando, súbitamente, decidió regresar al Beneventano para retomar las actividades criminales y terminó siendo arrestado. En Alessandria se formó una colonia de exiliados obligando al gobierno italiano a crear una fuerza de policía internacional para perseguirlos. Otras tentativas terminaron mal. Los hermanos La Gala y algunos de sus seguidores fueron enviados al exterior con los documentos en regla, pero fueron interceptados. Esto creó una crisis diplomática entre Francia y Italia que se resolvió entregándolos y transformando la condena de muerte por una pena de cadena perpetua como precio del acuerdo entre los dos gobiernos. Crocco, en su declaración en el proceso de Potenza (1872) recordó cómo funcionaba la red en la que se había apoyado, aunque en este caso sin éxito.

Entre 1864 y 1865 también el apoyo pontificio se hizo más difícil. La poderosa ofensiva política y diplomática de los nacionalistas italianos consiguió, primero, un acuerdo para el arresto de los brigantes refugiados —aunque en realidad nunca fue respetado— y, sobre todo, la Convención de Septiembre que transformó definitivamente el cuadro estratégico de la frontera. El papa respondió movilizando al mundo católico en torno al *Syllabus*, la principal toma de posición de la Iglesia hacia el desafío del nacionalismo liberal. Las raíces de esta posición, obviamente, venían de lejos. En noviembre de 1848, el arzobispo de Perugia, el futuro papa León XIII, había promovido un sínodo en Spoleto proponiendo un documento único para condenar los errores contemporáneos. Desde aquel momento, la parte más activa de la inteligencia católica antiliberal trabajó con las jerarquías eclesiásticas hasta la culminación del *Syllabus*. La crisis de 1848, tras la famosa alocución de Pío IX del 29 de abril, convenció al líder católico de la necesidad de reivindicar en términos intransigentes la combinación entre la autonomía de la Iglesia y el poder temporal. El choque con el Piamonte en la época de las leyes Siccardi, condenadas por Pío IX en la encíclica *Ad Apostolicae,* fue contrarrestado con relaciones más estrechas con el reino napolitano y Toscana[84]. La reacción a la Convención de Septiembre no hizo más que consolidar la posición de sostenimiento a los exiliados iniciada en 1859, después de que el gran duque de Toscana fuera destronado y se blindara en torno a Francisco II, principal objetivo de los nacionalistas italianos, pero sobre todo confirmó la hostilidad hacia el régimen liberal. A finales de 1864 Pío IX continuó su ofensiva contra el estado italiano y el liberalismo, publicando la encíclica *Quanta cura* y, en apéndice,

[84] JEMOLO, Arturo C., *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni* (Turín: Einaudi,1963).

el famoso *Syllabus*, donde en ochenta artículos reúne las bases de la Iglesia católica, su representación de una sociedad perfecta alternativa a la propuesta liberal o socialista, rechazando como errores dramáticos todas las interpretaciones liberales de la sociedad, de las instituciones, de las leyes civiles e incluso la misma interpretación del Estado. En el proyecto de Pío IX estaba la lucha contra el enemigo liberal, pero también la premisa de una peculiar ideología político-social que será desarrollada en los decenios posteriores.

La contraofensiva del papa no podía hacer mucho por la siempre más frágil resistencia borbónica. A comienzos de 1865 la organización central entró definitivamente en crisis. Baviera fue abandonada con un duro documento de protesta por el representante borbónico, Luigi Cito, censurando el reconocimiento del reino de Italia realizado al mismo tiempo que Sajonia. El golpe más grave fue infligido por España, que hizo lo mismo en julio y decidió retirar a su representante diplomático. Solo Austria y el Estado Pontificio permanecieron del lado del borbón. La dirección romana había fracasado en todas sus tentativas de ofrecer una guía operativa y acreditada en el plano militar o arraigada en el territorial. Los partidarios borbónicos no consiguieron nunca crear en la resistencia armada una amalgama entre el componente político, el viejo ejército, y la guerrilla, legitimista o criminal, mientras en el bando panitaliano el ejército y la guardia nacional se convertían en el crisol de la unidad de los liberales y de los unitarios que, frente al enemigo común, superaron casi siempre las divisiones políticas, territoriales o individuales. Incluso los conflictos internos habían degenerado provocando una fuerte percepción de decadencia moral, aderezada de celos, fragilidad e inseguridad que el recuerdo de la derrota y la creciente consciencia de su irreversibilidad terminaron amplificando. Entre los emigrados continuaron produciéndose espionajes recíprocos y circulación de dosieres que siempre tenían como destino final al rey. El caso más clamoroso afectó a un íntimo colaborador de Ulloa, Luigi Mira, un exfuncionario de policía huido de Nápoles. Robado y chantajeado, se encontró en el centro de un proceso contra algunos proyectos de Morena que ganaron la causa. Fugado entonces a Nápoles con la intención de vindicarse llevó al cuestor napolitano Niocla Amore documentos sobre las represiones del post 1848, aunque después fue bloqueado por el duque de Civitella. El 6 de octubre de 1865 estalló la crisis final en el interior del gobierno entre Ulloa, de un lado, y Del Re y Carbonelli, del otro. El problema parecía ser la constitución, pero en realidad explotaron tensiones y rivalidades acumuladas desde hacia tiempo, repletas de celos y de odios personales propios del ambiente de unos vencidos alejados de la realidad. El rey evitó la crisis y se limitó a congelar al gobierno, que desde ese momento permaneció paralizado y bloqueado.

La guerra de 1866 reavivó las esperanzas de poner otra vez sobre la mesa la situación italiana. En el consejo de los ministros exiliados se valoraron las posibles consecuencias de la guerra[85], mientras los restos del aparato militar propusieron formar cuerpos

[85] ASNa, AB, b. 1134, *Rapporto dei Ministri a S.M. Francesco II, Roma 2 aprile 1866*.

voluntarios para intervenir al lado de los austríacos. El rey y sus colaboradores presentaron un plan de acción y el enésimo gobierno provisional que debía gestionar una transición, pero la misma decisión de confiar el mando militar a Filangieri, en Francia y sin ningún deseo de aceptar esta propuesta, mostró lo ilusorio de sus proyectos. En estos meses el intento, o el sueño, de una original alianza entre borbones y republicanos en Sicilia sirvió para mostrar la desesperación de los legitimistas[86]. La guerra de 1866 hizo aparecer las últimas esperanzas de la resistencia napolitana y también su falacia. El rey mantuvo su actitud vacilante. Winspeare desde Viena le escribió que se trataba de la última ocasión para reconquistar las Dos Scilias. Francisco II lanzó una proclama a las poblaciones napolitanas en la que decía que en caso de guerra convenía pacificar los antiguos conflictos. En realidad, Del Re explicó a Winspeare que se trataba solo de una declaración estratégica[87]. Terminada la guerra se hizo evidente la imposibilidad de reconquistar el reino. Incluso la Austria de los Habsburgo reconoció al reino de Italia. Cuando fue sofocada la revuelta palermitana de 1866, en la cual los borbónicos habían puesto algunas ilusorias esperanzas, se decidió a liberar al gobierno exiliado y al cuerpo diplomático. En los años posteriores el ex rey se interesó sobre todo, si ningún éxito, por conseguir que le devolvieran los bienes expropiados primero por Garibaldi y después por el estado italiano. Una larga y penosa historia iniciada en 1861 y en la que uno tras otro habían sido propuestos como mediadores España, Napoleón III y Austria durante el armisticio de 1866. El rey permaneció en Roma otros cuatro años cultivando nostalgias e intentando aproximarse a su mujer. Su hermano y algunos oficiales participaron en la campaña contra los garibaldinos en Mentana (1867), pero era solo un gesto testimonial. El cardenal Riario Sforza incluso regresó a Nápoles, pero tenía una estrategia muy diferente. Comenzó a trabajar para organizar la oposición política uniendo católicos y legitimistas y jugando con las divisiones entre los unitarios. Así, en 1872, la lista inspirada por él se consolidó en las elecciones municipales de Nápoles. Fue un éxito de corta duración, pero comenzaba una historia completamente diferente confundiendo cada vez más el viejo legitimismo borbónico, animado por repatriados y veteranos, con el movimiento clerical y de las nacientes organizaciones católicas, siguiendo la línea indicada por el cardenal Riario Sforza.

Los veteranos y los nostálgicos de los borbones que regresaron a Nápoles no podían crear o inventar una nación oficial propia: excluidos del nuevo fenómeno de la instrucción primaria, de las ceremonias públicas o de la producción masiva de monumentos, no pudieron generar ninguna tradición de masas ni proporcionar legitimidad histórica a sus propias reivindicaciones. Era la iniciativa del Estado nacional italiano la que

[86] Facineroso, «*La città dei "vinti". Le trame della cospirazione borboniche (1861-1867)*», pp. 235-264; e id. «Il miraggio dei vinti. La cospirazione borbonica dopo l'Unità», *Studi garibaldini*, n.º 11 (2014), pp. 41-56.

[87] ASNa, AB, B. 1141, *Lettera a Winspeare, Roma 27 giugno 1866*.

creaba las prácticas simbólicas, rituales y el discurso público. Terminados los sueños de reconquista y acabado el brigantaggio, la patria imaginada de los reductos borbónicos, de fuertes sentimientos difusos en las regiones continentales, conservó un sustrato minoritario en la tradición y en la cultura. Un sentimiento que aflorará en las crisis más fuertes y en los momentos de reivindicación del Mezzogiorno, como puede verse en la publicística napolitana de finales de siglo XIX, tras la II Guerra Mundial o tras los años noventa del siglo XX. Sin embargo, en 1870 los supervivientes de la última resistencia del legitimismo napolitano habían asistido al fin de su mundo mientras los vencedores daban vida a la exaltada experiencia de la construcción de una nueva nación pintando precisamente la historia borbónica como una triste y fracasada mezcla de corrupción, degradación y anti-liberalidad. Al mismo tiempo la desesperada y, muchas veces, frustrante defensa de la patria perdida, la guerra de los brigantes y la de los exiliados, el mito de la última resistencia y de la lucha contra el invasor, las figuras crepusculares y dramáticas de la pareja real, contribuyeron a formar una nueva identidad legitimista borbónica duo-siciliana. Un modelo que había salido del contexto del antiguo patriotismo dinástico para transfigurarse en la reivindicación de una dignidad nacional cuya dinastía representaba la única posibilidad de independencia de un extranjero y de la defensa de una antigua tradición política y civil, y de la iglesia católica[88]. El relato borbónico, sin embargo, nunca consiguió superar el trauma de la derrota y de las condiciones en las que se había producido. La guerra del recuerdo, combatida con los escritos de los repatriados o de los intelectuales, fijó las coordenadas del patriotismo de guerra duosiciliano y sus mitos, pero no pudieron competir con la fuerza política e ideológica del movimiento risorgimental y con las instituciones del nuevo estado que celebraron la nueva religión de la patria en un discurso público donde los borbónicos, casi como los austriacos, se habían convertido en enemigos retrógrados y opresores[89].

[88] CROCE, Benedetto, *Storia del Regno di Napoli* (Bari: Laterza, 1925); GALASSO, *Storia del Regno di Napoli*.

[89] ISNENGHI, Mario (ed.), *I luoghi della memoria. Personaggi e date dell'Italia uñita* (Roma-Bari: Laterza, 1997; PORCIANI, Ilaria, *La festa della nazione. Rappresentazione dello Stato e spazi sociali nell'Italia unita* (Bolonia: Il Mulino, 1997); RIDOLFI, Maurizio, *Le feste nazionali* (Bolonia: Il Mulino, 2003).

EL CAMPO DE BATALLA DE LAS IDEAS

11

La historia de los monárquicos: el siglo xvii en el pensamiento político francófono, 1771-1831

Carolina Armenteros
Pontificia Universidad Católica e Instituto Global de Altos Estudios en Ciencias Sociales, Santo Domingo

El monarquismo religioso francófono de finales del siglo xviii y principios del xix es una paradoja. Conservador y piadoso, ve a la política como un mal necesario, una expresión de la distancia que separa al hombre de Dios, una señal de la resistencia trágica del ser humano a someterse a la voluntad divina. En este sentido, el monarquismo religioso es, de por sí, una posición política anti-política. No solamente eso. Es también una teoría política anti-teórica, pues en su horizonte de sentido el mero hecho de elaborar una teoría política es jugar a ser Dios, y usurpar el derecho que tan sólo Él posee de dibujar el destino de la humanidad.

Dadas tales posturas no es de sorprender que el pensamiento político monárquico sea de escasa expresión, pero la historiografía proporciona un instrumento selecto para reconstruirlo. Los monárquicos de la Era de las Revoluciones privilegian a la historia como vehículo de expresión política. Varias razones aseguran este sentimiento. La primera es que el conservadurismo, como observa Karl Mannheim, tiende a centrarse epistemológicamente en los hechos. Tiende a ser realista, a interesarse por lo que es y ha sido, más bien de por lo que debería de ser[1]. La historia, en este sentido, es una disciplina intrínsecamente conservadora. La segunda razón es que después de la Revolución francesa los partidarios del antiguo régimen se interesan por resaltar el hecho de que casi todo el pasado político de la humanidad ha sido un pasado monárquico, o por lo menos un pasado en el que ha imperado el gobierno de uno solo. La tercera razón se relaciona al valor especial que la historia posee para los conservadores religiosos, pues ésta, al relatar lo que Dios ha hecho y permitido a través de los tiempos, da a entender los planes de la divinidad. Y por último, después de la Revolución francesa la censura

[1] Mannheim, *Conservatism: A Contribution to the Sociology of Knowledge*, 2.ª edn., Nico Stehr (ed.), David Kettler y Volker Meja (ed. y tr.) (Londres: Routledge, 1997), p. 100.

es fuerte, por lo que la historia sirve como vía indirecta de discusión política, tanto entre las derechas como entre las izquierdas[2].

El siglo XVII es un período predilecto de los monárquicos francófonos: es la época real por excelencia, el *grand siècle* del Rey Sol que llevó la monarquía francesa a la cúspide de su esplendor. Dos de los filósofos más destacados del siglo XVIII lo incorporan novedosamente a sus obras. El primero es Montesquieu. Desde las *Lettres persanes* de 1721 —que representan a Luis XIV bajo la máscara del déspota oriental Usbek— hasta *De l'esprit des lois* de 1748 —que reclasifica los gobiernos por primera vez desde Aristóteles, dividiéndolos entre despóticos y no despóticos— el gran pensador político y teórico de la monarquía no ha cesado de condenar de soslayo el absolutismo de Luis el Grande. Los monárquicos de finales del siglo XVIII y principios del XIX se fascinan por *De l'esprit des lois*, libro que sostiene que el poder de los reyes ha de ser limitado por «instituciones intermediarias», principalmente la Iglesia y la aristocracia. Estas dos instituciones son los temas respectivos de lo que podemos llamar el liberalismo eclesiástico y el liberalismo aristocrático de Montesquieu, ambos de matiz fundamentalmente anti-absolutista[3].

Todo lo contrario en el caso de Voltaire, el segundo filósofo prominente de la Ilustración que escribe sobre el gran siglo de manera innovadora. En *Le siècle de Louis XIV* (1752) critica implícitamente a Luis XV por no ser un gran déspota y sobre todo un gran patrón de las artes como su bisabuelo. Es la primera vez que la historiografía valora el vínculo de la intelectualidad con el poder real absoluto, y lo hace con entusiasmo.

Las perspectivas de Montesquieu y Voltaire sobre el siglo XVII se perpetúan, transformadas, en los escritos históricos de cinco monárquicos francófonos que comparten el providencialismo y el apoyo a los Borbones. Son: Marie-Charlotte-Pauline Robert de Lézardière (1754-1835), la joven y erudita jurista discípula de Montesquieu, cuya obra fue la última defensa oficial del antiguo régimen[4]; Joseph de Maistre (1753-1821), el padre del conservadurismo francófono también conocido como precursor de la sociología y fundador del ultramontanismo político; Jacques Benjamin Bins, conde de Saint-Victor (1772-1858), el brillante periodista ultrarrealista de la Restauración, escritor de

[2] Véase, sobre este punto, el libro de MELLON, Stanley, *The Political Uses of History: A Study of Historians in the French Restoration* (Stanford: Stanford University Press, 1958).

[3] Sobre el liberalismo aristocrático de Montesquieu y su legado en el siglo XIX francés, véase DE DIJN, Annelien, *French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

[4] Sobre Robert de Lézardière, véase CARCASSONNE, Elie, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle* (Ginebra: Slatkine Reprints, 1978), pp. 478-512; CARMAUX, Brigitte, «Mlle de Lézardière : une certaine idée de la monarchie française», *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, vol. 102-1 (1995), pp. 67-74; y MERLAND, Constant, «Mademoiselle de Lézardière», *Annuaire départemental de la Société d'émulation de la Vendée*, 1.ª serie, vol. 11 (1865), pp. 112-176.

inmensa erudición y fina pluma cuyo olvido es quizás una injusticia de la historia[5]; François-Dominique de Reynaud, conde de Montlosier (1755-1838), a quien Napoleón pidió una historia de Francia cuya originalidad resultó impublicable[6]; y François-René de Chateaubriand (1768-1848), el célebre padre del romanticismo francés. Recuperar la visión de estos autores es importante por la contribución que hicieron al desarrollo de nuestro universo político, y más específicamente a lo que Giovanni Sartori llama la fase liberal-constitucional del desarrollo de la democracia[7]. Además, a excepción de Maistre y Chateaubriand, los autores aquí examinados han sido objeto de escasísimos estudios, por lo que el presente ensayo, al analizar su perspectiva sobre el siglo XVII —tema también casi totalmente descuidado— llena una laguna en la historiografía.

La constitución libre y eterna de Robert de Lézardière

La primera de nuestro grupo de pensadores fue, excepcionalmente, una mujer, Pauline Robert de Lézardière, autora de varios tratados de impresionante erudición, siendo el más conocido la *Théorie des lois politiques de la monarchie française*, que Malesherbes, el director de la Biblioteca del Rey, imprimió en 1791 en un último y desesperado intento de justificar la monarquía. Joven aristócrata indignada por el golpe de estado absolutista del canciller Maupeou (1771), Robert de Lézardière concibió en reacción a éste una precoz vocación de historiadora del derecho. Durante dos décadas, desde los diecisiete años hasta la Revolución, cuando emigró con su familia, se mantuvo reclusa en el castillo de su padre en la Vendée, dedicada enteramente a la patriótica tarea de demostrar, en base a un monumental y minucioso estudio de los documentos jurídicos de la historia de Francia, que el golpe de Maupeou había sido fruto de la ignorancia de los franceses, quienes desconocían la constitución franca que yacía oculta en sus costumbres más ancestrales. Élie Carcassonne dice de Robert de Lézardière que fue el discípulo de Montesquieu «más verdadero según el corazón»[8]. Como el presidente del parlamento de Bordeaux, ella se entusiasmaba por los francos, viéndolos como funda-

[5] Hasta la fecha, el único estudio existente sobre Saint-Victor es el incluido en Armenteros, Carolina, «Le médiévisme de Chateaubriand, ou Aristote conciliateur des royalistes», *Bulletin de la Société Chateaubriand*, n.º 56 (2013), pp. 113-131.

[6] En nuestro conocimiento, sólo existen cuatro estudios dedicados a Montlosier, todos en francés: Bardoux, Agénor, *Le comte de Montlosier et le gallicanisme* (París: Études sociales et politiques, 1881); Brugerette, Joseph de, *Le comte de Montlosier et son temps. Étude de psychologie et d'histoire* (Aurillac: Impr. moderne, Éditions U.S.H.A., 1931); Casanova, Robert, *Montlosier et le parti prêtre* (París: Robert Laffont, 1970); Piguet, Marie-France, «'Contre-révolution', 'guerre civile', 'lutte entre deux classes: Montlosier (1755-1838) penseur du conflit politique moderne'», *Astérion : philosophie, histoire des idées, pensée politique*, n.º 6 (2009), https://asterion.revues.org/1485.

[7] Véase Sartori, Giovanni, «Democracia», en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (Madrid: Aguilar, 1974), pp. 128-129.

[8] Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française*, p. 512.

dores de una constitución sumamente libre que le garantizaba participación política a las diferentes partes de la sociedad.

El liberalismo de Robert de Lézardière era, empero, el compañero de un pasado inmóvil. Reacia a registrar las vicisitudes del tiempo, la joven jurista evocaba una constitución que salía casi enteramente formada de los bosques germanos y que persistía, implícita pero casi invariable, durante más de un milenio. Carcassonne la critica por su lógica excesivamente rigurosa, ajena al flujo de los acontecimientos[9]. Y es de ella que Chateaubriand podría haber escrito, recordando a los historiadores prerevolucionarios, que tenían en la cabeza

> el tipo de una grave monarquía, siempre la misma, marchando firmemente con tres órdenes y un parlamento con traje largo; de ahí esa monotonía de recitos, esa uniformidad de costumbres que hace la lectura de nuestra historia general insípida. Los historiadores eran entonces hombres de gabinete, que no habían jamás visto ni manejado los asuntos públicos[10].

A la falta de experiencia de la vida puede añadirse, en el caso de Robert de Lézardière, la motivación ideológica de sostener que si el tiempo había alterado las libertades de los francos, no las había destruido. El *Tableau des droits respectifs du Monarque et des sujets depuis le fondement de la monarchie françoise jusqu'à nos jours*, tratado inédito redactado entre 1771 y 1774 bajo la impresión del golpe de estado de Maupeou, indica que la constitución francesa no sufrió cambios legales después del siglo XVI; que el absolutismo de Richelieu y de Luis XIV fueron simples estados de hecho sin relación a la constitución; y que en ciertas declaraciones Luis XIV incluso rindió homenaje a los principios tradicionales.

Robert de Lézardière discernía claramente las causas legales del absolutismo: la alianza de la realeza y la burguesía; la sustitución de los impuestos al servicio militar; el establecimiento de un ejército reglamentado; y la decadencia del antiguo espíritu aristócrata, corrompido por los ennoblecimientos. Pero para la joven jurista el absolutismo de Luis XIV no había sido más que un paréntesis fuera del tiempo constitucional, un estado de hecho sin consecuencias legales que en nada había alterado ese reparto de autoridad entre rey y nación en el que ella veía el fundamento de la constitución francesa[11].

Esta, sin embargo, era la opinión de su juventud, y la Revolución le hizo cambiar de parecer. «Él pensaba de buena fe», escribió después de la emigración acerca de Luis XIV, «que la autoridad real debía ser absoluta. Este error, después de haber causado las

[9] *Ibid.,* p. 488.

[10] CHATEAUBRIAND, René de, «Études ou discours historiques», en *Œuvres complètes de M. le vicomte de Chateaubriand,* 13.º edn. (28 vols. París: Ladvocat, 1826-31), vol. IV (1831), p. XXXIX.

[11] Estos indicios están tomados de CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la constitution française*, p. 498.

desdichas de su vida, arrastró la ruina de su raza»[12]. Sería su último y más fiel acercamiento al anti-absolutismo de su maestro Montesquieu.

El siglo divino de Joseph de Maistre

Como Robert de Lézardière, Maistre cree que el siglo XVII prefiguró las desgracias de su propia época. Sugiere esto sutilmente en una anécdota que cuenta sobre Richelieu:

> El cardenal de Richelieu se había hecho representar modestamente en su oficina, de pie sobre el globo terrestre, con el dicho *Hoc stante cuncta moventur*[13]. El más atrevido de los bromistas escribió debajo: *Ergo cadente omnia quiescent*[14]. Sustitúyale a la figura del Cardenal la de Napoleón; no creo que en su vida haya leído nada tan justo. Sin esa caída no podía haber reposo[15].

Es una ligera burla al orgullo de Richelieu, pero no al absolutismo que el cardenal encarnó. El capítulo XI de las *Considérations sur la France* (1797) recuerda de una manera similar que Richelieu «atizó en Inglaterra el fuego de la rebelión» y desistió cuando «el incendio […] había hecho grandes progresos», pero que luego no le brindó «ninguna asistencia» al rey Carlos. De nuevo una suave crítica que no se convierte en condena. Y es que a Maistre le cuesta criticar no sólo a Richelieu, cuya inteligencia política admira, sino a cualquier personaje del siglo XVII. Pensador anti-voltaireano totalmente marcado por la tesis de Voltaire, el saboyano se entusiasma por la época que había «[reunido] todos los talentos […] al grado más alto»[16]. Los «grandes hombres» del *grand siècle* —luminarios de la literatura como Bossuet, Fénelon, Malebranche, Nicole, Pascal, La Rochefoucauld— poseían «un buen sentido exquisito» y

> un carácter general de respeto y de sumisión a todas las leyes civiles y religiosas de su país […] Los espíritus sofísticos se quejaban de que no hay *nada nuevo* en sus obras, mientras que su mérito es precisamente el de revestir de colores brillantes esas verdades generales que son de todos los países y de todos los lugares, y sobre las cuales reposa la felicidad de los imperios, las familias y los individuos[17].

Pero si Maistre admira a los grandes escritores del *grand siècle* por su sublime religiosidad, esta admiración no lo convierte, como a Voltaire, en fanático del reinado de Luis XIV. Se queda impresionado cuando lee los ejercicios caligráficos de Luis XIV niño en los archivos de San Petersburgo: «A los reyes se les debe honor; hacen lo que les da la gana». Y cuenta medio escalofriado la anécdota del pequeño futuro Rey Sol,

[12] Carmaux, «Mlle de Lézardière», p. 74.

[13] «Mientras perdure, impulsará el movimiento del Universo».

[14] «Cuando fenezca, el mundo estará por tanto en reposo».

[15] Maistre, carta al caballero de Rossi, 1 de abril de 1809, *Oeuvres complètes*, vol. XI, pp. 233-234.

[16] Maistre, Joseph de, *De la souveraineté du peuple: Un anti-contrat social* (París: Presses Universitaires de France, 1992), p. 278.

[17] Maistre, *op. cit.,* p. 175.

respondiendo en el lecho de muerte de su padre a la juguetona pregunta del monarca moribundo: «Cómo se llama usted?» – «Luis XIV, Señor». Finalmente, cuando, al final de su vida, Maistre visita Versalles, experimenta el lugar con «un tipo de opresión»[18].

En su papel de fundador del ultramontanismo político, sin embargo, Maistre se interesa por Luis XIV principalmente como político religioso. En *De l'Église gallicane* (1817), libro que apoya más al Rey Sol, escribe: «no sé lo que se le puede reprochar a ese gran príncipe», ya que ningún «juez equitativo» negará que tenía «un buen sentido real, un tacto soberano, que quizás jamás hayan sido igualados», y que se manifestaron con máxima claridad en su odio por las sectas que encarnaban el «lado de la revuelta»[19] —es decir, por los protestantes y los jansenistas—. Pero si Luis fue sinceramente católico, erró en atacar al Papa, y aquí Maistre se muestra más severo con el rey que con el propio Richelieu. «Jamás rey de Francia estuvo tan sinceramente apegado a la fe de sus antepasados», escribe, «nada es más seguro; pero lo que no lo es menos, es que jamás rey de Francia, desde Felipe el Hermoso, causó tanto dolor a la Santa Sede como Luis XIV»[20]. Maistre atribuye la declaración galicana de 1682 —documento que considera infame— no a la Iglesia de Francia, sino a la voluntad de Luis XIV, quien se opuso al «Papa y la razón»[21], y frente a quien los obispos «no [fueron] más que los órganos silenciosos y mecánicos de la autoridad temporal»[22]. Si Luis fue, pues, loable por su política anti-protestante, fue reprobable por el absolutismo que esclavizó a la Iglesia. Su política religiosa intensificó la desintegración social que había surgido con la modernidad y empujó a Europa a emprender un camino terrible por el cual ya no se podía retroceder.

Así desarrolla Maistre el liberalismo eclesiástico de Montesquieu.

El siglo materialista de Saint-Victor

Saint-Victor era un entusiasta de Maistre. Escribió el prefacio de la primera edición de *Les soirées de Saint-Pétersbourg*; fue, como el saboyano, furibundamente anti-parlamentario y pro-jesuita; e interpretó la historia de Francia (y de Europa en general) como un crecimiento del desorden originario en el protestantismo que culminó con la caída de la monarquía francesa.

Relatando el siglo XVII con conceptos sociológicos maistreanos, Saint-Victor comenta que a la muerte de Enrique IV reaparecieron «todos los síntomas de disolución

[18] Maistre, Joseph de, *Correspondance diplomatique de Joseph de Maistre*, *1811-1817* (2 vols. París: Michel Lévy frères, 1860), vol. I, p. 374.

[19] Maistre, Joseph de, *De l'église gallicane*, en *Oeuvres complètes* (14 vols. Ginebra: Slatkine Reprints [Lyon: Vitte et Perrussel, 1874-1876), vol. III, pp. 81-82.

[20] Maistre, *op. cit.*, p. 91.

[21] Maistre, *op. cit.*, p. 146.

[22] Maistre, *op. cit.*, p. 148.

social» que se habían manifestado desde los comienzos de la era moderna. Los «grandes nobles, los protestantes, el parlamento que representaba la oposición popular […] se habían […] vuelto a levantar para recomenzar su lucha contra el poder»[23]. El «hombre de […] gran capacidad y de […] gran carácter» que en estas circunstancias tomó «el timón del Estado con mano firme» fue un «príncipe de la Iglesia» que se podría haber esperado seguiría una política católica, pero su «mente tan penetrante se mantendrá sin inteligencia para […] estas cosas»: «Richelieu será […] más funesto para la sociedad que todos los que han gobernado antes que él»[24]. A pesar de que el cardenal frenó al poder protestante dentro de Francia —hazaña importante para Saint-Victor— su política de generar guerras innecesarias que aliaban a Francia con países protestantes hizo que «el número de sectarios y libres pensadores se increment[ase] más bajo Luis XIII que bajo ninguno de los reinados que le habían precedido».[25] Richelieu era prodigiosamente hábil, pero carecía de «la visión profunda que hace al verdadero hombre de Estado», ya que «no se puede serlo en ninguna sociedad sin ser un hombre religioso»[26]. Es un juicio totalmente maistreano, pero al aplicárselo a Richelieu Saint-Victor se aparta por una vez de Maistre, quien demostró que «incluso el genio más vasto no puede abarcar todo» cuando le prodigó al cardenal el «magnífico elogio» de haber sido «uno de los genios más grandes que hayan jamás velado cerca de un trono»[27].

El espíritu superficial de Richelieu se consumó, continúa Saint-Victor, en «ese famoso tratado de Westfalia […] que ha establecido […] que no hay nada real en la sociedad más que *sus intereses materiales*»[28]. La manifestación más flagrante de este hecho fue la estipulación de que los estados del Santo Imperio Romano podían «introducir su propia religión en los países que les eran devueltos», y «forzar a salir de su territorio aquellos de sus sujetos que no habían obtenido […] el ejercicio público o privado de su culto». Incluso el emperador tenía que admitir a protestantes en su consejo personal.[29] Podemos observar que esta política prefiguraba la de Rousseau, quien alababa el sistema pagano de imponer a los vencidos los dioses de los vencedores como manera idónea de eliminar todo conflicto entre religión y Estado[30]. Pero Saint-Victor no está de acuerdo: ve Westfalia como un tratado «impío y escandaloso»[31], uno de los

[23] Saint-Victor, *Tableau historique et pittoresque de la ville de Paris, depuis les gaulois jusqu'à nos jours* (4 vols. París: Librairie classique élémentaire, 1822 [1807]), vol. III-2, p. 57.

[24] Saint-Victor, *op. cit.,* p. 66.

[25] Saint-Victor, *op. cit.,* p. 102.

[26] Saint-Victor, *op. cit.,* p. 103.

[27] Saint-Victor, *op. cit.,* p. 103n. Saint-Victor afirma que esta última frase se encuentra en *De l'église gallicane* (1817).

[28] Saint-Victor, *op. cit.,* p. 332.

[29] Saint-Victor, *op. cit.,* pp. 333-334.

[30] Véase el último capítulo del *Contrato social* (1762): 'De la religión civil'.

[31] Saint-Victor, *Tableau historique*, vol. III-2, p. 335.

grandes desastres de la civilización que en nada merece ser aplaudido como «la obra maestra de la política moderna»[32].

Luis XIV tampoco merece tanto aplauso. Ciertamente, bajo su reinado las industrias se desarrollaron, y «su mayor gloria fue la de ver florecer en torno a él, simultáneamente y en todos los géneros de la literatura, los más bellos genios que hayan ilustrado los tiempos modernos». Saint-Victor repite la tesis de Voltaire, pero sin entusiasmo. La experiencia revolucionaria se lo impide: «bajo esa envoltura brillante», escribe, se encontraba «la herida profunda y siempre creciente de la sociedad. En cuanto a nosotros a quien la Revolución ha enseñado lo que valen las letras y las ciencias para la duración y la prosperidad de los imperios […] osaremos juzgar al *gran siglo* […] y al gran rey que lo ha presidido».[33] El juicio no es favorable al acusado. El déspota, apunta Saint-Victor, abatió a la nobleza, pero este sistema «tenía graves inconvenientes»[34], ya que al buscar a sus ayudantes en el «polvo de sus oficinas»[35], Luis XIV convirtió a los empleados en «dueños del Estado», y a sí mismo «en un instrumento a través del cual [oprimían, insultaban y despojaban] a quien les [daba] la gana, y en todas las clases de la sociedad». Así, opina Saint-Victor, «se degrada un gobierno despótico [y…] se convierte en odioso»[36].

Colbert y Louvois, los mejores ministros de Luis XIV, eran, desde luego, buenos administradores, pero en el ejercicio de sus funciones eran sólo las cosas de su jefe, y «si *gobernar* es otra cosa que *administrar*, […] jamás ministros se mostraron más extranjeros […] a la ciencia del gobierno». Los dos fueron «funestos para Francia»[37], Louvois sobre todo por las guerras que encendió para hacerse indispensable. Saint-Victor sólo encuentra a Luis XIV «verdaderamente grande» por el valor que demuestra durante los momentos difíciles de las guerras «que no había tenido la prudencia de prever o evitar»[38]. Pero incluso aquí ese epíteto de «grande» no parece totalmente adecuado:

> Ese monarca tenía, sin duda, mucho mérito por todos los grandes acontecimientos que lo habían elevado tan alto […] pero también es verdad […] que jamás monarca, en circunstancias tan difíciles, había sido tan felizmente apoyado. Bajo el ministerio de Mazarino, y durante los disturbios de su minoría, se habían formado los grandes capitanes y ministros hábiles de los que estaba rodeado[39].

Como en el caso de Maistre, la indignación de Saint-Victor es especialmente intensa en lo referente a la política religiosa. El periodista se queja de la inhumanidad con la

[32] Saint-Victor, *op. cit.,* p. 334.
[33] Saint-Victor, *op. cit.,* vol. IV-1, p. 2.
[34] Saint-Victor, *op. cit.,* p. 11.
[35] Saint-Victor, *op. cit.,* p. 12.
[36] Saint-Victor, *op. cit.,* p. 83n.
[37] Saint-Victor, *op. cit.,* p. 12.
[38] Saint-Victor, *op. cit.,* p. 59.
[39] Saint-Victor, *op. cit.,* pp. 79-80.

que Luis XIV persiguió a los protestantes[40], pero lo que no tuvo excusa es la conducta del rey con el papa[41]. Sobre este tema, el *Tableau* acaba emitiendo el mismo juicio que *De l'église gallicane* de Maistre. «[E]ra en el fondo sinceramente católico», escribe Saint-Victor de Luis XIV, por lo que «todas sus infelices iniciativas contra la corte de Roma, no eran más que incertidumbres y contradicciones»[42].

El siglo corrompido de Montlosier

El monarquismo de Montlosier fue más complejo y original. Diputado de la nobleza en los Estados Generales, contribuyó a la famosa revista *Les actes des apôtres* (1789-1791), la cual trataba de conciliar monarquía y Revolución abogando por una «democracia monárquica». Durante la Revolución Montlosier desarrolló un conservadurismo moderado adaptado a la República, durante el Imperio se fascinó por Bonaparte, trabajando como funcionario en el ministerio de asuntos exteriores, y a partir de 1814 apoyó a Luis XVIII. Fue inusual entre los monárquicos de su tiempo. En su adolescencia, sufrió una crisis religiosa que lo convirtió en un anticlerical furibundo cuyo anti-jesuitismo y anti-ultramontanismo le valieron relaciones delicadas con la Restauración y la negación de los sacramentos a su muerte. Compuso incluso un tratado —quizás el único jamás compuesto— argumentando que los jesuitas fueron los artífices de la Revolución francesa[43].

Para entender la visión de Montlosier sobre el siglo XVII es preciso conocer su idea de la «revolución gótica» —la misma que él aseguraba condenaría su pensamiento a la oscuridad y al olvido—. Al parecer fue por causa de ella que Bonaparte no le permitió publicar *De la monarchie françoise* (1814). Este libro desarrolla la teoría de Henri de Boulainvilliers (1658-1722) según la cual Francia nació de la mezcla de dos pueblos, uno de conquistadores bárbaros y otro de servidores galo-romanos. «[L]os Francos», escribe Montlosier, «no cultivaban más que el valor, el honor, la devoción, y todas las virtudes del corazón», mientras que los servidores eran los herederos de «las facultades de la inteligencia» legadas por los romanos[44]. Esta situación creó «un estado doble, un pueblo doble, instituciones dobles» que «caminaron al principio en paralelo» y «se atacaron más tarde con furia»[45]. El ataque en cuestión tuvo lugar durante la «revolución gótica» del siglo XII, una insidiosa y silenciosa lucha por el poder al final de la cual las

[40] SAINT-VICTOR, *op. cit.,* p. 105.

[41] SAINT-VICTOR, *op. cit.,* pp. 21-23.

[42] SAINT-VICTOR, *op. cit.,* p. 101.

[43] *Mémoire à consulter sur un système religieux et politique, tendant à renverser la religion, la société et le trône* (1826).

[44] MONTLOSIER, François Dominique de Reynaud, *De la monarchie françoise, depuis son établissement jusqu'à nos jours* (3 vols. París: H. Nicolle, A. Egron, Gide fils, 1814), vol. I, p. 180.

[45] MONTLOSIER, *op. cit.*, vol. I, p. 136.

nobles, generosas y guerreras costumbres francas fueron derrotadas por la pomposidad, intelectualidad, e hipocresía romana. Para Montlosier esta fue la gran catástrofe de la historia de la humanidad que condicionó toda la posteridad.

Como Saint-Victor, Montlosier siente poco aprecio por el siglo XVII. Estima que es necesario «rebajar su gloria»[46], ya que empeoró el desastre de la revolución gótica. Richelieu «sólo [supo] emplear con la nobleza la perfidia y la fuerza»[47], y a partir del reinado de Luis XIV «el caballero […] es clasificado de hecho en la condición plebeya»[48]. Se le imponen impuestos, y la nobleza es excluida de la mayoría de los cargos.[49] El título de noble se transforma en una «futilidad»[50]. Mientras tanto el clero se hace fiel a la monarquía inspirándose de las antiguas leyes de Israel[51], y Luis XIV privilegia los asuntos religiosos, olvidando a «los magistrados, que son los conservadores de los hábitos y las costumbres [del pueblo]»[52]. Estas opiniones hacen de Montlosier la antítesis de Maistre y sobre todo de Saint-Victor. El conde no sólo prefiere la nobleza al clero y vitupera al poder real. Además, compara la nobleza perseguida con los protestantes[53], aquellos anatemas de Maistre y de Saint-Victor, y desprecia a la corte de Luis XIV por estar entregada a los jesuitas[54], los héroes de sus dos predecesores.

La intensificación de la «revolución gótica» se debió al hecho de que «el gran reinado» fue presidido por un tirano quien, «habiendo sido todo en vida, no dejó nada después de su muerte»[55]. Esto, según Montlosier, no es grandeza, al menos no la clase que «inspira gratitud o veneración»[56]. Las conquistas de Luis XIV fueron motivadas por la concupiscencia —por el «botín de una ciudad o un territorio»— y no por el patriotismo, como las de la antigüedad, o por el honor de la religión, como las medievales. El hombre moderno ya no quería entregar su vida por nada mayor a él mismo. La Fronda no fue las Cruzadas, ni la conquista de Alsacia la de Jerusalén[57]. El rey que mandaba a sus soldados a cruzar el río se quedaba, él, en la orilla. En cuanto a las artes que florecieron bajo Luis XIV, no fueron mérito del monarca, ya que «las artes nacen siempre después de las largas conmociones [de los pueblos]»[58], de manera que el reinado del Rey Sol «se

[46] MONTLOSIER, *op. cit.*, vol. II, p. 12.
[47] MONTLOSIER, *op. cit.*, p. 8.
[48] MONTLOSIER, *op. cit.*, vol. I, p. 207.
[49] MONTLOSIER, *op. cit.*, p. 289.
[50] MONTLOSIER, *op. cit.*, p. 286.
[51] MONTLOSIER, *op. cit.*, p. 311.
[52] MONTLOSIER, *op. cit.*, p. 317.
[53] MONTLOSIER, *op. cit.*, vol. II, p. 17.
[54] MONTLOSIER, *op. cit.*, p. 22.
[55] MONTLOSIER, *op. cit.*, p. 8.
[56] MONTLOSIER, *op. cit.*, p. 9.
[57] MONTLOSIER, *op. cit.*, p. 12.
[58] MONTLOSIER, *op. cit.*, p. 10.

hizo una gloria de la gloria de tiempos pasados»[59]. Y eso no es todo. Las artes alientan la búsqueda «no […] de las bellas acciones, sino […] de las bellas palabras, no [de] los actos, sino [de] los libros, no [del] heroísmo, sino [del] gusto». Si uno sigue sus reglas, habría que elogiar hasta a la Asamblea Constituyente[60]. «No me dejaré impresionar por este brillo de talentos»[61], declara Montlosier en un giro rotundamente anti-voltaireano.

Todavía más anti-voltaireana es la negación de Montlosier que el siglo XVII fuera, en realidad, el siglo de Luis XIV. Para juzgar al rey, escribe,

> hay que verlo, no en su juventud, con el brillo que ha encontrado todo preparado, recogiendo tranquilamente el fruto de los siglos; pero en sus viejos días, en medio de los frutos que ha sembrado […] hay que verlo, no con Turenne y Condé, esos grandes hombres no le pertenecen; pero con Villeroy y Chamillard, es decir, con los hombres de su creación y su escogencia[62].

Estos hombres, según Montlosier, no conservaron de las costumbres romanas «más que lo que podía propagar el espíritu servil», y sólo le dejaron a los hábitos francos «lo que podían tener de pomposo»[63]. El rey, por su parte, se convirtió en el Estado. «Antes, era el príncipe el que trataba de agrandarse, y ponerse a la medida del Estado; aquí, es el Estado el que es forzado a achicarse, y ponerse a la medida del príncipe»[64]. Cuando Luis XIV le dijo al Parlamento: «El Estado, soy yo»[65], habló de una manera «muy sensata» que «explicaba de maravilla» cómo, al convertirse en un mero individuo, el Estado había de sufrir todas las vicisitudes de un mero individuo[66].

En resumen, escribe Montlosier, el reino de Luis XIV «consumó» «nuestra ruina», y el verdadero siglo de Luis XIV fue el que legó, es decir, el siglo de Luis XV y Luis XVI, cuando Francia terminó «en pedazos»[67] y «la más grande reunión de talentos no pudo salvarla»[68]. Es este un discurso con tan poca fe en las artes, y tan enemigo de la civilización, que no podemos evitar escuchar los *Discursos* de Rousseau (1750 y 1754) retumbando en la lejanía.

El siglo lejano de Chateaubriand

Como principal representante del romanticismo francés, Chateaubriand mostró gran interés por los grandes escritores del gran siglo, aunque opinaba que «el verdadero siglo

[59] Montlosier, *op. cit.*, p. 11.
[60] Montlosier, *op. cit.*, p. 12.
[61] Montlosier, *op. cit.*, p. 14.
[62] Montlosier, *op. cit.*, p. 15.
[63] Montlosier, *op. cit.*, pp. 18-19.
[64] Montlosier, *op. cit.*, p. 25.
[65] La historicidad de esta frase no está confirmada.
[66] Montlosier, *op. cit.*, vol. II, pp. 26-27.
[67] Montlosier, *op. cit.*, p. 12.
[68] Montlosier, *op. cit.*, p. 14.

de las artes» fue el de los Valois «y no el de Luis XIV»[69]. En el *Génie du christianisme* (1802), la obra que lo catapultó a la fama, escribe que «el siglo XVIII disminuye en perspectiva, [y] que el siglo XVII parece elevarse a medida que nos alejamos; el uno se agacha, el otro sube a los cielos».[70] Igual que Maistre, Chateaubriand opina que el espíritu religioso fue la causa de esta subida. Le da una vuelta piadosa a Voltaire al comparar las escuelas del siglo XVII y XVIII: «una erudita y religiosa, la otra crítica y filosófica: en la primera, los benedictinos reunían los hechos, y Bossuet los proclamaba a la tierra; en la segunda, los enciclopedistas criticaban los hechos, y Voltaire los entregaba a las disputas del mundo»[71]. El conservadurismo de Chateaubriand es decididamente anti-filosófico.

Religiosidad para Chateaubriand no es garantía de capacidad: considera, por ejemplo, que el talento de George Sand (1804-1876) supera al de Madeleine de Scudéry (1607-1701), quien gozó de menos pero no lo derrochó como su sucesora[72]. Sin embargo, el siglo XVII no deja de ser la cumbre de las letras francesas y en especial de la poesía. Si los otros monárquicos post-revolucionarios piensan que las artes en general son inútiles a la hora de asegurar la libertad, Chateaubriand observa que, al llegar a su cima, las artes del siglo XVII *ahogaron* la libertad. Imitaron a la política y se volvieron despóticas.

> Racine vino […] a imponer a las letras el despotismo de sus obras maestras, como Luis XIV el yugo de su grandeza a la política. Bajo la opresión de la admiración, Chapelain, Coras, Leclerc, Saint-Amand, mantuvieron en vano en sus obras perseguidas la independencia del lenguaje y pensamiento: expiraron por la libertad de mal decir bajo los versos de Boileau, llamando de la servidumbre de su siglo a la posteridad liberada. Tuvieron razón al reclamar contra la regla estrecha y la proscripción de los temas nacionales; se equivocaron al ser malos poetas[73].

La crítica del despotismo del *grand siècle* implícita en este comentario se acentúa al pasar a la política propiamente dicha y evocar a Richelieu —«la monarquía Absoluta personificada»[74]— junto a la monarquía parlamentaria que se afirmó durante la minoría de Luis XIV. Chateaubriand interpreta la Fronda como una guerra a favor de este tipo de monarquía. Pero esta fue al fin y al cabo una

> monarquía neutral, que no era ni la monarquía absoluta, ni la monarquía temperada de los estados, que parecía estar entre una y otra, que no quería ni la servidumbre ni la libertad, que no aspiraba más que a la caída de un ministro fino y hábil [Mazarino], esta monarquía, siguiendo algunos príncipes conflictivos y facciosos, pasó rápidamente[75].

[69] CHATEAUBRIAND, «Études ou discours historiques», p. CXL.

[70] CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme* (Tours: Alfred Mame et fils, 1866 [1802]), p. 232.

[71] CHATEAUBRIAND, «Études ou discours historiques», p. LXIV.

[72] TABET, Emmanuelle, *Chateaubriand et le XVII^e siècle. Mémoire et création littéraire* (Lumières classiques, París: Honoré Champion, 2002), p. 393.

[73] CHATEAUBRIAND, «Études ou discours historiques», p. CXLIII.

[74] CHATEAUBRIAND, *op. cit.,* p. CXLIII.

[75] CHATEAUBRIAND, *op. cit.,* p. CXLIV.

El pasar rápido en el tiempo es para Chateaubriand una señal de nulidad política, perspectiva que comparte con los tradicionalistas —notablemente Maistre— y que aplica a la monarquía absoluta instaurada por el «treintavo hijo de Hugo Capeto». Esta duró sólo ciento cuarenta años —brevedad que indica que nunca recibió el sello de aprobación del tiempo—. «[D]espués de la tumba» de Luis XIV, cuando este príncipe se resintió por haber «usurpado […] la dignidad de la nación»[76], «sólo se perciben dos monumentos de la monarquía absoluta: la almohada del libertinaje de Luis XV y el bloque de taja de Luis XVI»[77].

Luis XIV creía aumentar su poder suprimiendo las libertades políticas, pero «golpeó» a la realeza «en el corazón».[78] Además, este príncipe le hizo un «mal irreparable a su familia» al establecer una

> educación oriental […] para sus hijos, [una] separación completa de los niños del trono y de la patria […] Enrique IV corría con los pequeños campesinos, con pies descalzos y cabeza descubierta, por las montañas del Bearne; el gobernador que le enseñaba a Luis XV la multitud reunida bajo las ventanas de su palacio le decía: 'Majestad, todo este pueblo os pertenece'. Esto explica los tiempos, los hombres y los destinos[79].

No es que Luis XIV tuviera toda la culpa: en cierto modo, el absolutismo también fue «inevitable», un «hecho traído por los hechos precedentes»[80]. «Hubo monarquía absoluta bajo Luis XIV», explica Chateaubriand, «porque la antigua libertad aristocrática estaba muerta, y la igualdad democrática vivía apenas […] hubo despotismo, y no pudo haber más que eso». Además, la alianza despótica entre rey y pueblo aseguró que este último «no fue excluido ni de la alta administración ni del mando de los ejércitos»[81].

En general, el siglo XVII retratado por «el encantador» desvela a un pensador marcado por Montesquieu. Chateaubriand siente la importancia política de las dos grandes instituciones intermediarias señaladas por el presidente de Bordeaux: la Iglesia y la aristocracia. Pero si el romántico piensa que no se puede plantar ese «árbol sin raíces, una sociedad sin religión»[82], aprecia a la Iglesia menos como institución política que como vía hacia lo sublime que convierte a los individuos en sensibles y dedicados partícipes del orden público. Además, para él, si la religión es fuente de arte, el arte no hace la libertad. La verdadera portadora de libertad es la aristocracia: sólo por su ocaso hubo despotismo y Revolución. Aquí Chateaubriand se descubre como un liberal aristocrático

[76] CHATEAUBRIAND, *op. cit.,* p. CXLVJ.

[77] CHATEAUBRIAND, *op. cit.,* p. CXLVIJ.

[78] CHATEAUBRIAND, *L'histoire de France* (Les Calenders, París: La Place Royale, 1987), p. 55.

[79] CHATEAUBRIAND, «Études ou discours historiques», p. CXLVJ.

[80] CHATEAUBRIAND, *op. cit.,* pp. CXLIV-CXLV.

[81] CHATEAUBRIAND, *op. cit.,* p. CXLV.

[82] CHATEAUBRIAND, *De la monarchie selon la Charte* (París y Bruselas: Normant y Valent, 1816), p. 112.

heredero de Montesquieu, como el amigo y compañero de exilio de Montlosier, y como el hombre de Estado que en 1814 defendió la Carta que limitaba el poder del soberano.

Conclusión

Todos nuestros monárquicos deploran el absolutismo que caracterizó al gran siglo, criticando a Luis XIV y a veces también a Richelieu. No es que echen al Rey Sol por los suelos: saben admirar sus logros, ya sea en la guerra o en el patrocinio de la cultura, pero creen que su ambición fue nociva para sus contemporáneos y que preparó la Revolución. El único que parece más tolerante a este respecto es Maistre, quizás porque no era francés,[83] y tenía cierta tendencia a admirar todo lo que venía de Francia. Pero en general los monárquicos post-revolucionarios, Maistre incluido, se declaran herederos anti-absolutistas de Montesquieu. Es crucial resaltar este punto, ya que hasta la fecha la mayoría de los estudiosos suponen erróneamente que los monárquicos francófonos del siglo XIX, y Maistre en particular, fueron absolutistas por el mero hecho de ser conservadores sociales. La verdad, sin embargo, es que contribuyeron al desarrollo del liberalismo constitucional, y que lo hicieron desde un punto de vista religioso comúnmente ignorado en historias de la democracia.

Si Voltaire celebró las artes que florecieron bajo el absolutismo, nuestros monárquicos las rebajaron por su impotencia a la hora de defender la libertad. Montlosier y Chateaubriand incluso fueron más allá. El conde mantuvo que las letras acompañaron a la decadencia política francesa, y el vizconde que su brillantez era el precio de un despotismo lingüístico que reflejaba el absolutismo político. El monarquismo francófono de finales del siglo XVIII y principios del XIX se distingue por tanto por su anti-intelectualismo, o más exactamente por su negación a otorgarles a las ciencias y a las artes poderes de salvación nacional. Si estas apreciaciones son muy contrarias a las nuestras de hoy en día, son lógicas por parte de personas que llegaron a vivir siete cambios de régimen operados por la violencia.

Hay dos instituciones, empero, a las que nuestros monárquicos sí otorgan poderes liberadores: la Iglesia y la nobleza. Este tema, legado de Montesquieu, los divide. Robert de Lézardière, Montlosier y Chateaubriand privilegian la solución aristocrática que más defendió el maestro. Maistre no se opone a este papel liberador de los aristócratas, pero tiende más bien a argumentar, como Saint-Victor, que la Iglesia y la cultura moral religiosa constituyen los mejores frenos al poder ilimitado del monarca. Esta será la doctrina principal del ultramontanismo político.

Cabe destacar que, además de liberales aristocráticos, Robert de Lézardière y Montlosier también fueron galicanos. Todo parece indicar que, después de la Revolución, el liberalismo aristocrático de Montesquieu se asoció al galicanismo, y su liberalismo

[83] Al menos de corazón: Bonaparte lo hizo francés contra su voluntad.

eclesiástico al ultramontanismo. Esto es importante, ya que fue esta oposición entre galicanos y ultramontanos la que dividió a las derechas durante la Restauración y llevó al triunfo de los liberales[84]. Los resultados de nuestro estudio sugieren que, aparte de una divergencia religiosa, la división surgió de interpretaciones discrepantes del pensamiento de Montesquieu. Como cabría esperar, Chateaubriand fue la sabia excepción en este tema. Fiel al espíritu inclusivo que contribuyó a su éxito, no quiso ser galicano, a pesar de los ruegos de Montlosier,[85] ni tampoco ultramontano, rehusándose a editar *Du pape* (1819), la obra maestra de Maistre y el texto fundador del ultramontanismo político.

Pese a estas diferencias, nuestros monárquicos compartieron, después de la Revolución, una visión común del siglo XVII. Culparon a Luis XIV, directa o indirectamente, por la Revolución. Pero su crítica transcendió al *grand siècle.* Con un pesimismo a veces desenfrenado, igualaron la modernidad al materialismo y a la desintegración social causada o bien por la caída de la aristocracia, o bien por el progreso del protestantismo. No albergaron grandes esperanzas para el presente o el futuro. Aquí Chateaubriand también es la excepción. No se desespera: cree que con el tiempo las naciones aprenden de sus logros y de sus fracasos, y que la Francia de la Restauración goza de condiciones sin precedentes para constituir su sociedad política.

Curiosamente, el único monárquico absolutista de este período es Louis de Bonald (1754-1840), quien nunca escribió historia. Y esto en sí no es una coincidencia. El relativismo que acompaña a la historia tiene traducciones políticas, y no es casualidad que Montesquieu el relativista liberal devorara la jurisprudencia histórica «como Saturno devoraba las piedras»[86]. Desafortunadamente para los monárquicos, su tendencia a limitarse a la historia para expresarse políticamente preparó su desintegración. La historia es demasiado flexible, demasiado indirecta, y demasiado enemiga del dogma para reunir eficazmente a grupos militantes entorno a principios compartidos. Ese fue el precio de rechazar la ideología, de negarse a construir una visión *a priori* del mundo, y de intentar retratar, a través del pasado, la vida en toda su complejidad, en toda su diversidad, y en toda su incapacidad de ser reducida a un sistema.

[84] Este es el viejo argumento de MELLON, *The Political Uses of History*.

[85] Véase la correspondencia entre Montlosier y Chateaubriand al respecto en BARDOUX, *Le comte de Montlosier et le gallicanisme*, pp. 336-340.

[86] SECONDAT, Charles-Louis de, barón de La Brède y de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Laurent Versini (ed.) (2 vols. París: Gallimard, 1995), vol. II, p. 1056.

12

Un antídoto contra el lenguaje de la revolución
El *Nuevo vocabulario filosófico-democrático* de Thjulen como acción contrarrevolucionaria[*]

Gonzalo Capellán de Miguel
Universidad de La Rioja

> … Je dis que toute langue avec laquelle on ne peut pas se faire entendre au peuple assemblé est une langue servile; il est impossible qu'un peuple demeure libre et qu'il parle cette langue-là.
>
> Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, 1755.

El poder de definir: la guerra por fijar el significado de las palabras

En 1799 el abate Morellet publicaba un interesante artículo en el *Mercure de France* bajo el título «El definidor». En un modo similar al que la leyenda atribuye a Arquímedes cuando pedía un punto de apoyo y se consideraba capaz de mover el mundo, Morellet considera que es tal el poder de quien define las palabras que viene a decir: dejadme definir unos cuantos conceptos fundamentales del vocabulario sociopolítico y dominaré el mundo, en este caso el mundo de las mentalidades.

Lo importante de esta actitud es la conciencia del religioso francés, colaborando en *L'Encyclopedie,* sobre la importancia del lenguaje, específicamente de los significados de las palabras que los revolucionarios habían mudado de tal forma que era preciso redefinirlas para establecer su verdadero significado. O más bien restablecer el significado original, definirlas con precisión para evitar su deliberada desnaturalización por parte de los revolucionarios, que habían emprendido ese perverso camino de su redefinición, difundida desde discursos y periódicos[1].

[*] Texto elaborado en el marco del proyecto de investigación «Historia conceptual, Constitucionalismo y modernidad en España, Europa e Iberoamérica» (HAR2013-42779-P) dirigido por Javier Fernández Sebastián.

[1] Utilizo aquí la reproducción posterior del artículo Le Définisseur incluida en *Mélanges de littérature et de philosophie du 18e siècle, par M. l'abbé de Morellet, de L'Académie Francaise* (París: Chez Mme Va Lepettit, 1818), t. III, pp. 83-87.

Esa era la lucha que se libraba en las postrimerías de la revolución francesa y los defensores de la religión supieron ver su importancia, razón por la cual se entrometieron desde el comienzo en el ámbito del debate político para librar la guerra de los significados en numerosos y diversos escritos, desde Barruel o J.F. La-Harpe a Morellet pasando por Thjulen. Este último autor, en ese mismo año 1799, se sumaba a esa misión religiosa de refutación lingüística publicando un *Nuovo Vocabolario filosofico-democratico* en Italia mediante el cual poner orden y claridad en la confusión de la «nueva babel» que había generado la revolución.

Esta socorrida metáfora religiosa se trasladaba ahora a la semántica del lenguaje sociopolítico donde las palabras ya no significan lo que antes y el pueblo había sido la principal víctima de esa confusión de los significados. En realidad, consideraba Thjulen que se le había engañado de la más sutil de las formas, pues sin mudar las viejas palabras aceptadas por el común se les había dado un sentido contrario, de forma que se seguían utilizando, pero para significar cosas radicalmente contrarias. Una mutación semántica perversa con similares efectos a los de la confusión de las lenguas de Babel, si bien ahora lo que había pasado de lo unívoco a lo equívoco imposibilitando la comunicación no era la lengua, sino la semántica[2].

Para acabar con semejante confusión se pretende desenmascarar las nuevas semánticas de las viejas voces, y despojarlas de los nuevos significados atribuidos por los modernos filósofos, comenzando por Rousseau y su *Contrato social* en el caso de Thjulen. Y lo hará recurriendo a la sátira, ridiculizando, con mofa e ironía, esas nuevas semánticas. El recurrir entre otros medios, junto a la prensa o los ensayos, sermones, fábulas etc. a los diccionarios generará una auténtica guerra de diccionarios. De la misma forma que los políticos utilizarán el formato típicamente religioso en los conocidos y populares catecismos políticos, en el fragor de la batalla ideológica y lingüística desatada tras la revolución francesa, los religiosos, como escritores públicos de la época, se adentrarán en el terreno lexicográfico para convertirse en definidores, utilizando los diccionarios y vocabularios —es cierto que a veces bajo formatos un tanto *sui generis*— como eficaz arma de combate, como «preservativo», «remedio» o antídoto contra las nuevas perversas ideas que portaba el nuevo lenguaje de la revolución, el lenguaje democrático. Esa «lengua de la libertad» que Rousseau oponía a la lengua «servil», a la lengua antigua o reaccionaria, la lengua de la contrarrevolución en la que se escribe el vocabulario de Thjulen[3].

[2] Thjulen abre su diccionario con la alusión a Babel, pero extendiendo esa unidad original del linaje humano en lo que al lenguaje se refiere, a las ideas y a las costumbres, como si existiera una conexión natural entre ellas. *Nuevo vocabulario filosófico-democrático: indispensable para todos los que deseen entender la nueva lengua revolucionaria*. Sevilla, Viuda de Vázquez, 1813, t. I, p. 1.

[3] En la lengua de la reacción la inserta ROMANO, Sergio, «Un vocabulario 'reaccionario' del 1799», en VV.AA., *Miscellana in onore di Ruggero Moscatti*, Napoles, Edizione scientifiche italiane, 1985, pp. 369-377. La cita de Rousseau es por la edición del *Essai* realizada en París por Gallinard en 1990, pp. 144-145.

Esta guerra de diccionarios, tenía, no obstante, claros antecedentes incluso prerrevolucionarios, que no son objeto de este estudio, pero que se remontan a la publicación en Ámsterdam en 1764 del *Diccionario filosófico* de Voltaire. La percepción de esa amenaza sobre los poderes y valores constitutivos del denominado Antiguo Régimen, ya percibida por los autores *anti-philosophes* durante la Ilustración, no hará sino agudizarse durante la oleada de revoluciones liberales desarrolladas entre finales del siglo XVIII y las primeras décadas del XIX, cuando ese enfrentamiento alcanzará su máxima expresión. Fruto de ello se asistirá a la proliferación de este tipo de diccionarios, conscientes sus autores de que con la pérdida de poder de las instituciones tradicionales, no solo la monarquía sino también la Iglesia, se hacía necesaria la efectiva alianza establecida —en unas ocasiones tácita, en otras explícita— entre el altar y el trono, para defender una comunidad de intereses que se hallaba en peligro o, al menos, se sentía amenazada. En ese contexto los defensores de la religión, y sin olvidar el papel central hasta entonces desempeñado tanto en la política como en la sociedad, se lanzarán a la condena, rechazo y denostación de las supuestas consecuencias políticas de la revolución en un movimiento generalmente denominado de reacción o, más apropiadamente, de contrarrevolución.

En la primera nomina de términos cuya definición convenía fijar con claridad establecida por el abate Morellet se encontraban muchos de los conceptos políticos fundamentales de la modernidad que luego reaparecerán en el Vocabulario de Thjulen y en numerosos diccionarios satíricos, serios o políticos en las décadas siguientes. En esa lista se incluían conceptos políticos como Política, Nación, Pueblo, Anarquía, Tiranía, Monarquía, Libertad, Igualdad, Aristocracia, Democracia, Soberanía, Gobierno; jurídicos, como Derecho, Ley o Constitución; económicos, como Propiedad, Crédito Comercio, Monopolio o Riqueza; y religiosos y morales o filosóficos, como Religión, Superstición, Moral, Virtud, Metafísica, Razón, Espíritu, Filosofía, Perfectibilidad.

Esta interacción entre religión y política en el terreno del lenguaje y su semántica, se explica fácilmente desde los dos mencionados supuestos. De un lado, la convicción de que el lenguaje era una de las vías por las que la revolución estaba actuando de manera mas contundente y efectiva para acabar con los cimientos de la antigua sociedad, y además de manera inadvertida, sutil y subliminal. Por otro lado, la creencia de que en la defensa de los intereses de esa vieja sociedad, ahora atacada en su organización y jerarquía de poder, la religión, y su plasmación terrenal, la Iglesia, estaban amenazadas en su comunidad de intereses con otras instancias, como la monarquía y la aristocracia, o los sectores sociales poseedores de privilegios, económicos, sociales y políticos. Así se explica la salida al debate público para defender esos intereses y para su restauración o protección frente a la amenaza revolucionaria. Una manera de hacerlo fue el restablecimiento de los sentidos originales y verdaderos del lenguaje, la lucha por evitar su redefinición en clave revolucionaria, proceso que la revolución había emprendido de forma abierta y explicita no solo con la creación de nuevas palabras, la innovación

lingüística en forma de neologismos, sino sobre todo de redefinición de los viejos conceptos en un sentido nuevo (neologismos semánticos o de sentido)[4].

Para ilustrar esta lucha de la contrarrevolución en el terreno del lenguaje un buen ejemplo es lo acontecido con el *Vocabulario* de Thujlen, especialmente por su gran difusión en el ámbito iberoamericano durante la primera mitad del siglo XIX.

IGNACIO THJULEN Y EL CONTEXTO EN EL QUE GERMINA EL *NUEVO VOCABULARIO*

Lorenzo Ignacio Thjulen nació en Gottemburg en 1746 en el seno de una familia de comerciantes. De creencia religiosa luterana, sus primeros escritos autobiográficos dan testimonio de su especial gusto por las obras de Voltaire. A partir de estas primeras y breves líneas biográficas la vida de Thjulen iba a evolucionar en unos términos bien distintos y hasta contradictorios[5]. En primer lugar por su conversión al catolicismo y su entrada en la Compañía de Jesús hacia 1770. La conversión se debió al jesuita mejicano, de Puebla de los Ángeles, Manuel Iturriaga. Previamente había arribado a España en septiembre de 1767, concretamente a Cádiz para ocuparse de las relaciones del Consulado sueco en esta ciudad. Desde allí, con motivo de la expulsión de la Orden de los Jesuitas de España se embarcó con algunos de estos en junio de 1768 y se dirigió a Bolonia, viviendo en diferentes ciudades de Italia hasta su muerte en 1833, conservando un estrecho contacto con jesuitas hispanos como Arteaga, Colomés, Osuna o Hervás y Panduro[6].

Sus primeros escritos se van a dirigir contra una revolución francesa que pronto califica en su autobiografía de «funestísima», entre otras cosas por considerarla como «la más terrible persecución contra la Iglesia que se pueda recordar»[7], tópico de los escritos contrarrevolucionarios franceses que tuvieron inmediato eco en la Italia de la época. Unos sentimientos que se acrecentarán tras la entrada de las tropas de Bonaparte en Italia en 1796, dándose inicio al denominado «Trienio jacobino» o «republicano» en el que debe contextualizarse la aparición del *Nuovo Vocabolario*, así como la dureza y tono de su escrito.

La primera ocasión que se le brinda para salir a la esfera pública como eficaz polemista católico fue a raíz del escrito de Saverio Scrofani, *Tutti han torto ossia Lettera a*

[4] Sobre las relaciones entre revolución y lenguaje político vid. GUILHAOUMOU, Jacques, *La langue politique et la révolution française. De l'évènement à la raison linguistique* (París: Meridiens Klincksieck, 1989).

[5] Los detalles biográficos proceden de GUERRA, Alessandro, *Il Vile Satelite del Trono. Lorenzo Ignazio Thjulen: un jesuita svedese per la contrarevoluzione* (Milán: Franco Angeli, 2004).

[6] Resalta esta relación, basada en la intensa correspondencia conservada, FABRI, Maurizio, «Lars Thjulen, scritore e giornalista in Italia dal 1767-1833», en LANGEN MOEN, Randi (ed.), *Intericci culturali tra Italia ed Europa del Nord* (Rimini: Panozzo Editore, 2003), p. 37.

[7] Cfr. *Storia universale sacra e profana,* 1800, cit. en GUERRA, *Il Vile Satelite del Trono.*

mio zio sulla Rivoluzione in Francia (publicado en 1791), donde se ataca directamente la opinión, ya por entonces bastante extendida (y posteriormente universalizada), de que la revolución francesa era una pura derivación o consecuencia de la filosofía ilustrada. La respuesta de Thjulen, *Tutti han ragione* (aparecida en 1792) tendrá como idea nuclear que los «malvados» filósofos modernos eran los principales responsables de «la locura revolucionaria».

Junto a ello los dos puntos fundamentales que va a reprocharles son, de un lado, haber ilusionado y engañado al pueblo haciéndole soñar con «una felicísima republica» donde imperarían la libertad, la igualdad y unos derechos que eran «pura invención filosófica». Y por otro lado, el vuelco dado a la lengua por los filósofos, una lengua corrompida que demandaba una «regeneración léxica»[8].

Thjulen se suma tempranamente, por tanto, a esa importancia que al lenguaje y su mutación iban a dar tanto los reaccionarios como los partidarios de la revolución. Una «especial autoconciencia lingüística» que se constata tanto en los escritos de revolucionarios como de contrarrevolucionarios, que muestran un gran esfuerzo por cambiar los nombres, las palabras y sus significados, que respondía a una intención más profunda: la de renombrar y resignificar la realidad. Ambos sabían que «el lenguaje y la ideología se hallan íntimamente interrelacionados» y que detrás del «significado de las palabras» está «el mundo que ellas crean»[9].

Quizá el autor pionero en el contexto francés es el lingüista Pierre-Nicolas Chantreau, que publicó en 1790 un *Dictionnaire national et anecdotique, pour servir à l'intelligence des mots dont notre langue s'est enrichie depuis la Révolution, et à la nouvelle signification qu'ont reçue quelques anciens mots*. La obra es resultado de su constatación personal de que desde 1789 la lengua «se enriquece cada día de una serie de palabras que caracterizan a un pueblo libre»[10]. En esa variedad de usos diferencia los del «nuevo régimen» y los del «antiguo» que se han quedado obsoletos. En ese sentido considera que acabarán por desaparecer todas las palabras del ámbito político, religioso y la desigualdad social del Antiguo Régimen. Un buen ejemplo es la propia palabra «libertad», que no significaba en el uso antiguo nada de lo que hoy significa al convertirse en un precioso derecho que la naturaleza otorga a todos los hombres»[11].

Desde esa misma perspectiva favorable a la revolución y a la consolidación del nuevo vocabulario, Urbain Domergue en enero de 1793 propone la publicación periódica en

[8] Cfr. GUERRA, *op. cit.,* pp. 104-108.

[9] BLACKMORE, Steven, *Burke and the Fall of Language. The French Revolution as Linguistic Event* (Hannover-London: University Press of New England, 1988), pp. 2 y 86. Burke, como tantos otros autores, se refiere en sus escritos a esa revolución del lenguaje experimentada en Francia.

[10] En un texto posterior caracteriza a esa nueva lengua como revolucionaria, *Charlatanisme politique, ou Ce qu'en langue révolutionnaire on appelle sauver la patrie* (Hamburg, 1799).

[11] Vid. la edición reciente de STEUCKARDT, Agnès (Limoges: Lambert-Lucas, 2008). Y la reseña de Raymonde MONNIER, *Annales historiques de la Révolution française*, n.º 358 (2009), pp. 191-193.

Francia de un curso de lengua que incluya como punto segundo «un vocabulario de las palabras usuales y de aquellas a las que ha dado nacimiento la revolución, conteniendo 'el verdadero significado de las palabras', un diccionario republicano»[12].

En esa dirección emprendida en Francia, puede enmarcarse una especie de «diccionario jacobino» que bajo el título de *Saggio di vocabolario* publicará Giussepe Compagnoni. Compagnoni partía de la base de que se había operado «un gran vuelco en el sentido de las palabras porque se había dado otro grande en nuestras ideas»[13]. Con mucha lógica Alessandro Guerra considera que Thjulen escribirá el más influyente de sus textos, el *Nuovo Vocabolario* como respuesta a esa obra que incluía algunos de los lemas fundamentales del moderno léxico revolucionario: ciudadano, constitución, democracia, igualdad, federalismo…

Para Erasmo Leso durante el Trienio revolucionario 1796-1799 empiezan a emplearse en ese contexto italiano locuciones como «odio contra la democracia», «amigo de la democracia», «ataque a la democracia», «juramento de fidelidad a la democracia» etc., que reflejan fielmente «un modo nuevo intensamente afectivo de sentir la política» y que dotan a la batalla lingüística de una especial «tensión emotiva»[14]. El autor italiano pone como ejemplo de esa relación de la democracia con el vocabulario afectivo y moral, el «libelo» de Thjulen en el que la democracia posee como dato característico «el espíritu de insubordinación», presentándose como una democracia anticatólica y antihumana. De hecho en el *Nuevo Vocabulario* la voz «democracia» se define como «gobierno de demonios», estableciendo una serie de sinónimos tales como bribonocracia, ateistocracia y ladronocracia.

También hay que tener en cuenta para entender esta publicación de Thjulen otros textos aparecidos en el contexto francés que ponían el énfasis en la importante mutación que había experimentado el lenguaje fruto de la revolución, así como de las funestas consecuencias que ese cambio en el significado de las palabras estaba teniendo en todo el mundo. Entre las dos principales obras que merecen especial mención destaca *Du fanatisme dans la langue révolutionnaire, ou de la persécution suscitée par les Barbares du dix-huitieme Siècle, contre la Religion Chrétienne & ses Ministres* por J-F. La Harpe aparecida en 1797 (y que en 1799 ya estaba traducida al italiano). Se trata con toda probabilidad de una de las obras más influyente en la Europa de los años posteriores donde se establece esa relación directa entre la filosofía ilustrada y la revolución francesa como un hecho probado. Pero más importante para nuestro objetivo resulta que desde el propio título La Harpe hable de una «lengua revolucionaria» o, como señala en distintas ocasiones en su interior, de un «nuevo idioma». Una conciencia de la importancia del

[12] La cita en SCHLIEBEN-LANGE, Brigitte, *Idéologie, révolution et uniformité de la langue* (Lieja: Mardaga, 1996), pp. 135-136.

[13] GUERRA, *Il Vile Satelite del Trono,* p. 214.

[14] Vid. LESO, Erasmo, *Lingua e Rivoluzione. Richerche sul Vocabolario Politico Italiano del Triennio Rivoluzionario 1796-1799* (Venecia: Instituto Veneto di Scienze Lettere et Arti, 1991), pp. 48 y 50.

fenómeno lingüístico que queda perfectamente consignado cuando explica el autor que «Mi plan es caracterizar a la revolución por el examen de su lengua, que ha sido el primer instrumento y el más sorprendente de todos; mostrar el establecimiento, la consagración legal de esta lengua, como un evento único, como un escándalo inaudito en el universo, y solamente explicable por la venganza divina»[15].

Y la segunda obra a destacar es *Abrégé des mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* del abate Barruel, publicada en 1798 y que el propio Thjulen se encargó de verter al italiano en 1799. En la misma línea de estas dos obras francesas de la contrarrevolución, Thjulen va a tratar como un grupo homogéneo sin distinguir los matices de la diversidad de posturas reconocibles en el seno de la revolución a los filósofos impíos, y los jacobinos revolucionarios y los republicanos, siendo todos un bloque monolítico opuesto a la religión, al trono y a la sociedad.

Y es que Thjulen, como sus pares franceses, polariza en dos extremos las posturas e ideologías posibles: de un lado, los impíos, ateos, violentos, opresores, tiranos y hasta fanáticos revolucionarios que han traído la infelicidad, el libertinaje, la miseria el caos, la destrucción y la muerte; y de otro lado, los defensores de la verdad, la justicia, la fraternidad, el orden. En este segundo bloque se integran todas las instituciones y principios que cimientan el Antiguo Régimen, el clero, el trono, la nobleza, el gobierno, las leyes. Esta última equiparación se entiende si tenemos en cuenta que en la obra de Thjulen el verdadero orden natural es el creado por Dios que las monarquías preservan. Un orden donde la garantía principal es la religión como único elemento capaz de dar unidad a la sociedad política y de establecer el respeto a la autoridad.

Llegados a este punto se trata de destacar lo novedoso y reseñable del *Nuovo Vocabolario*. Resaltaré aquí solo cinco grandes aspectos que a mi juicio hacen que esta obra merezca especial atención, no solo para los estudiosos de la historia de conceptos, sino también para quienes se ocupan del pensamiento y la acción contrarrevolucionarios, así como del origen de la cultura política antidemocrática moderna.

1. Thjulen, a diferencia de muchos otros autores, no solo es consciente de la importancia crucial del lenguaje en la guerra de palabras e ideas que se está librando en medio del trastorno social y jurídico-politico aparejado a la revolución, sino que centra los dos tomos de su Vocabulario plenamente en explicitar este hecho. No se trata de una o varias simples menciones del asunto, sino de un trabajo monográfico para desvelar en toda su profundidad e importancia en qué consiste y cómo opera la nueva lengua revolucionaria. A desenmascararla ante el pueblo para que no logre su pérfido objetivo de confundir a todo el mundo.

En este sentido hay que señalar su profunda comprensión y su lúcido análisis del proceso de resemantización producido en un periodo de grandes alteraciones sociopolíticas.

[15] Cito por la edición francesa de París, Chez Les Marchands de Noveautés, s.a., p. 17.

2. A diferencia de otros textos genéricos, como el de La Harpe al que una réplica efectuada por «un republicano francés» le achaca no concretar quiénes son los filósofos o que se hable de una lengua revolucionaria, pero apenas se fijen unos pocos vocablos o se centre en uno solo como fanatismo[16], Thjulen es mucho más concreto. Sin adoptar la fórmula francesa del diccionario ordenado alfabéticamente, por ejemplo, identifica sin ambages en Rousseau el origen de esa lengua y sitúa al concepto de «contrato social» en la jerarquía principal de la perversión del lenguaje. Básicamente porque la idea de derechos naturales es para él fundamento de todos los demás extravíos de la lengua revolucionaria (libertad, igualdad, democracia…), el pilar que sustenta toda su estructura. Textos de la literatura revolucionaria tan difundidos en el ámbito hispano como el «Catecismo de la ley natural» de Volney (1793) habían convertido en central un tema que el jesuita sueco convierte en una falacia mediante el recurso de imaginar que si en el estado natural, todos somos iguales, con iguales derechos, también lo son los animales a los que, sin embargo, oprimimos de manera injusta e intolerable. En este símil, semejante tiranía hacia las bestias, la inhumana negación de su libertad, acaba lógica y legítimamente en su rebelión contra los hombres[17].

3. El estilo que adopta recuerda a su ruptura exitosa con la citada fábula, recurriendo a un estilo irónico y a géneros literarios que hacen llegar fácilmente su mensaje y lo hacen atractivo al lector. La deformación de los términos hasta extremos hilarantes, los juegos de palabras para ridiculizar a los revolucionarios hasta la caricatura, los argumentos ad *nauseam*, el tono jocoso general del texto, su instrumentalización de la lógica para reducir al absurdo los argumentos revolucionarios, los abundantes recursos retóricos, etc. enmarcan al Vocabulario en el contexto de lo que será en el ámbito hispano el subgénero del diccionario burlesco, donde la sátira está omnipresente, y que contó con gran aceptación del público.

Una muestra del texto de Thjulen es el mejor modo de ilustrar al lector el tono y estilo empleados:

Proclama a un pueblo aún no democractizado

Texto democrático

Pueblos, que estáis oprimidos por tiranos, ya es tiempo de que sacudáis el vergonzoso yugo con que os oprimen. El verdadero ciudadano debe volver a entrar en los imprescriptibles e inalienables derechos que les dio la naturaleza, y que solo el despotismo pudo violar. La naturaleza hizo a todos los hombres iguales. El horrible monstruo

[16] Chaumontquitry, Guy, *De la persecution suscitée par Jean-FranÇois Laharpe contra la Philosophie et ses partisans…* (París, 1799).

[17] *La rivellione degli animali contro gli uomini* (1793). Empleo la edición española de Madrid, Repullés, 1808, «Discurso preliminar», pp. 3-12. Se edita otra versión en Valencia en 1813.

de la aristocracia hizo hasta ahora triunfar entre vosotros la superstición; pero no hay cuidado que el mundo está ya ilustrado… La democracia o republicanismo colmará de felicidades los pueblos…

Traducción vulgar

Pues que ya habéis caído en la ratonera, lo que os conviene es estar tranquilos y que os acomodéis en la esclavitud. Desaparezcan ya de entre vosotros la religión y el orden. La generosidad de vuestros opresores os deja por ahora la vida, mientras no llega la de conduciros al matadero, para que sostengáis a los que os oprimen…

4. Mientras en otros autores el blanco principal eran filósofos y revolucionarios (a veces nominados republicanos o jacobinos sin más), en Thjulen la democracia (lo democrático y los democráticos) se convierte en el concepto de mención principal. Incluso se hará mención a su obra como «Vocabolario democrático» (sin filosófico) o incluso «Diccionario democrático», cuando en realidad es un diccionario antidemocrático. Intuye que la lengua nueva a la que denomina indistintamente revolucionaria o republicana, pero sobre todo democrática va a tener —como así será— en ese concepto el núcleo esencial en torno al que se vertebrará todo el discurso. Es decir, es un testimonio muy temprano en términos históricos que identifica una lengua democrática, y, sobre todo, que sitúa la democracia, en el centro de lenguaje politico, el concepto nucleador del lenguaje moderno surgido durante la revolución.

Para valorar este aspecto distintivo frente a la literatura contrarrevolucionaria mencionada hasta aquí, debe tenerse en cuenta que en el contexto histórico en el que escribe Thjulen «el discurso de los jacobinos italianos convergerá en torno al tema de la democracia, como novedad política»[18]. En Bolonia precisamente se multiplicarán los periódicos que adoptan el calificativo de democrático entre 1797 y 1798, lo cual explica el sesgo que sobre este punto adopta el *Vocabolario* del jesuita sueco. No es a una idea sino a una realidad politica concreta, la de la Italia del trienio revolucionario, a la que se refiere el término democracia.

Opuesto como había sido en todas sus obras anteriores a la idea de soberanía del pueblo, locura de la que parten las horribles consecuencias posteriores, los adjetivos democrático, democrático/s van a aparecer en varios cientos de ocasiones. Los «democráticos» superan en centralidad a «filósofos», «republicanos» o «revolucionarios» y eso lo hace de mayor interés si cabe para el estudio histórico del concepto democracia, en especial por el papel del texto de Thjulen tan difundido en la España de las primeros

[18] Vid. MASTELLONE, Salvo, «Il dibattito sulla democrazia nel triennio giacobino italiano (1796-1799)», en TRANFAGLIA, Nicola, *Il Mondo Contemporaneo*. *Il modello politico giacobino e le rivoluzioni* (Florencia: La Nuova Italia, 1984), IX, p. 156. En la Italia de ese periodo se recreó el "dualismo lingüístico "entre lenguaje político revolucionario y reaccionario, «centrándose desde el punto de vista doctrinal el interés de los jacobinos en el tema de la democracia» (p. 154).

decenios del siglo XIX a la hora de poner en circulación y debate de forma temprana el concepto democracia (no tan dominante en el primer discurso liberal).

Ello también explica el éxito de esta propaganda contrarrevolucionaria que contribuyó de manera fundamental a que durante todo el periodo de las revoluciones liberales se connotara tan negativamente el vocablo (de forma singular en el ámbito Iberoamericano)[19] y fuera rechazado, asociándose a esa mancha revolucionaria de corte jacobino y a la experiencia francesa que por su violencia generó más rechazo que imitación en la Europa de las primeras décadas del siglo XIX.

5. Finalmente, su enorme repercusión y vigencia durante más de medio siglo no solo en la Europa del Sur, sino en el mundo iberoamericano. Por su importancia, si bien no es posible en el marco de este texto su desarrollo detallado, planteo como último epígrafe de este capítulo una exposición esquemática de una difusión que hasta la fecha solo se ha estudiado parcialmente (caso de Italia o México), pero que adquiere toda su relevancia cuando se considera en su conjunto y toda su extensión, tanto espacial como cronológica (caso, por ejemplo, de la reimpresión mexicana de 1834).

Difusión del Nuevo Vocabulario

Un aspecto que otorga especial interés a la obra de Thjulen es el relativo a la enorme difusión que adquirió durante el medio siglo posterior a su publicación original en distintos contextos geográfico-culturales e histórico-políticos.

En ese sentido, hay que comenzar por España, ya que, tras la edición italiana de 1799, es el primer país donde se traduce en un contexto muy propicio para ello. Se había producido el inicio de la revolución liberal, y la consiguiente reacción plasmada en un movimiento y pensamiento contrarrevolucionarios hispanos. Tras la aprobación de la constitución en las Cortes de Cádiz en 1812 el temor a que se extendieran las ideas de la revolución y su vocabulario bien pudieron ser el móvil para que se viera su utilidad, y se publicara en Sevilla en 1813.

Ya antes de esa primera edición en español, se había producido un interés por el texto de Thjulen, ya que, de un lado, la traducción parece previa a su publicación, como se verá enseguida. De otro lado, poco antes se puede documentar ya un conocimiento y uso del *Nuevo Vocabulario* por uno de los más destacados polemistas del momento, el conocido como Filósofo Rancio. No será casual que al reunirse en Cádiz las Cortes Constituyentes, momento en el que se activa en el marco hispano la guerra de diccionarios, el Padre Alvarado inicie la publicación de una serie de cartas para impugnar el discurso de los protagonistas de la revolución liberal, como Argüelles, y específicamente algunos de los conceptos utilizados en sus discursos. Como no resultará extraño que

[19] Cfr. Capellán, Gonzalo y Gaetano, Gerardo, «Dossier: El concepto de democracia en Iberoamérica, antes y después de las Independencias», *Alcores*, n.º 9 (2010).

en la coyuntura de 1812 el Filosofo Rancio recurra para esa batalla conceptual al *Vocabulario* publicado en italiano por Thjulen, un arma de gran utilidad en esa contienda como reconoce en varias de las cartas[20]. Una batalla, que se libra no sólo en defensa de la Religión, sino también del Estado, y donde se impugnaban conceptos como el de constitución y se llamaba la atención sobre la correcta definición de otros como fraile, Humanidad, reforma… Un empleo del texto de Thjulen que llevará a establecer la creencia posterior de que Alvarado había sido el traductor del *Nuevo Vocabulario* al español, tal y como se aseguraba en la prensa al anunciar la venta al público de las nuevas reimpresiones del *nuevo vocabulario* tras el Trienio[21].

La publicación del *Nuevo vocabulario filosófico-democrático* en Sevilla, poco después de ese episodio protagonizado por el Filósofo Rancio, procedía de una traducción efectuada por Fernando de Paula Miconi, Marqués de Méritos, un autor poco conocido con orígenes familiares en Italia, que tradujo también otros textos del italiano, incluida la mencionada fábula sobre la rebelión de los animales de Thjulen. El testimonio de la traducción aportado por las Memorias de su hijo, y documentado gracias a la investigación de Pedro Álvarez de Miranda, evidencia su publicación de forma póstuma, como sucedió con otras de sus traducciones de textos italianos[22].

Se trata de una traducción muy relevante porque será la misma que se reimprima en numerosas ocasiones en 1823, la que sirva de base a la traducción portuguesa, así como la que circulará por México. En ella, además, se incluye una nota al comienzo del segundo tomo en la que se informa de que el traductor deseando «adquirir algunas noticias sobre el autor» del Vocabulario desvela su identidad, «Ignacio Thuili», aportando algunos datos esenciales como su origen sueco, su viaje a Italia con los «los desgraciados hijos de la estinguida [1773] Compañía de Jesús». Al final del primer tomo en una breve nota había advertido únicamente de que el autor era «un jesuita de Nación Sueco». Un hecho singular porque en Italia la obra había circulado, como tantas de la época, de forma anónima, mientras ahora el lector español podía conocer quién había sido su autor. Apunta también el traductor a que la causa de escribir Thjulen este Vocabulario fue su convicción de que el fundamento de la piedad y la tiranía de su época eran fruto de «la traidora falsedad del lenguaje».

Aparece la obra cuando los diccionarios, como había anunciado Vicente Salvá en 1805, ya se habían manifestado como una variante o concreción de la denominada «Guerra de la pluma». De hecho, la versión hispana de la guerra de diccionarios ya se

[20] *Cartas críticas que escribió el Rmo. Padre Maestro FR. Francisco Alvarado del orden de Predicadores o sea el Filosofo Ranzio en las que con la mayor solidez, erudición y gracia se impugnan las doctrinas y máximas perniciosas de los nuevos reformadores, y se descubren sus perversos designios contra la Religión y el Estado* (Madrid: Imprenta de E.Agudo, 1825), cartas XXXV y siguientes.

[21] *Diario de Madrid*, 5 de noviembre de 1823.

[22] Sobre esta primera traducción y su autoría, vid. ÁLVAREZ DE MIRANDA, Pedro, «El traductor del Nuevo vocabulario filosófico-democrático (1813)», *Laurel. Revista de Filología*, n.º 1 (2000), pp. 61-67.

había puesto en marcha en 1811 con la aparición, primero del *Diccionario razonado manual para inteligencia de ciertos escritores* (Cádiz, 1811) e inmediatamente después con la respuesta que le da Bartolomé José Gallardo con su exitoso *Diccionario crítico-burlesco* (Cádiz, 1811), que no dejará de reeditarse durante varias décadas.

Por lo tanto, la edición española surge cuando ya se había producido en palabras de Javier Fernández Sebastián una primer «choque semántico» plasmado en una «guerra de diccionarios» entre quienes defendían un «nuevo idioma de la libertad» que identificaban con el lenguaje nuevo de los modernos filósofos y los que reaccionaron para anular sus efectos, evidenciándose que la lengua ya era objeto de airada polémica —y no poca violencia verbal— de manera que el terreno estaba perfectamente abonado para una publicación como el *Nuevo vocabulario*[23].

Una disputa sobre las palabras y sus significados que, como ha mostrado Fernando Durán López se prolongó e intensificó a través de la prensa, principal medio de comunicación y difusión de ideas de la época. Igual que había sucedido en el contexto italiano que dio lugar a la obra de Thjulen, también aquí se fueron insertando vocabularios de forma parcial en diversos periódicos, lo cual evidencia la importancia concedida a poder fijar el significado de las principales voces entre el público, al tiempo que da testimonio de la magnitud adquirida por la guerra de palabras en las primeras décadas del siglo XIX en el contexto hispano[24].

La circulación del texto de Thjulen por la Península se constata ya en *El Tío Tremenda* (1814), una publicación satírica de corte reaccionario que también empleaba la ironía y el lenguaje popular para combatir y ridiculizar las ideas liberales que estaban pugnado por desmantelar el Antiguo Régimen en España. Un primer impulso revolucionario enmarcado en las revoluciones atlánticas europeas y americanas que se extendió a toda la Monarquía hispánica y que fue temporalmente detenido por el fin del Imperio napoleónico y el restablecimiento de la Monarquía absoluta en España con la colaboración de Francia en 1814.

Pero el impulso revolucionario no iba a tardar en resurgir en España y en 1820 cuando los liberales vuelven a hacerse con el poder y a restablecer un régimen constitucional que durará hasta 1823, se da una nueva coyuntura en la que adquiere pleno sentido difundir la obra contrarrevolucionaria de Thjulen, tal como se hará nada más finalizar el Trienio. Incluso durante este periodo se llega a efectuar una nueva traducción

[23] Vid. Su trabajo titulado «Guerra de palabras. Lengua y política en la revolución de España», en RÚJULA, Pedro y CANAL, Jordi (eds.), *Guerra de ideas. Política y cultura en la España de la guerra de independencia.* Madrid, Marcial Pons, 2008, pp. 266-267. La opción de que Román fuera el traductor ha sido planteada por FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, *op. cit.,* y por Miguel Ángel DÍAZ DOTA, en Alberto Ramos y Alberto Romero (eds.), *1808-1812: los emblemas de la libertad* (UCA: Cádiz, 2009), p. 222.

[24] DURÁN LÓPEZ, Fernando, «Pelearse con las palabras: diccionarios políticos en la prensa española de principios del XIX», en Leonardo Funes (coord.), *Hispanismo del mundo. Diálogos y debates en (y desde) el Sur* (Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2016), Anexo Digital. Sección III, pp. 137-146.

del texto italiano, hecho que refrenda el renovado interés por el *Nuevo vocabulario* en la España del período, por más que esta no saliese finalmente a la luz[25].

Pero sí que verán la luz desde finales de 1823 nuevas impresiones de la primera edición sevillana, que darán al texto una renovada y amplia difusión por todo el territorio peninsular. Nada menos que cuatro nuevas reimpresiones en importantes ciudades como Madrid, Barcelona, Zaragoza o Valladolid y una quinta en Gerona de fecha dudosa, pero que por los datos de actividad del impresor podría fecharse entre ese año de 1823 y los años 30[26].

Conviene destacar una novedad de la reimpresión sin fecha efectuada en Barcelona: se añade al título original «Nuevo vocabulario filosófico-democrático para todos lo que deseen entender la lengua revolucionaria» —como en la edición de 1813— la frase «y los inicuos proyectos de los llamados filósofos regeneradores del mundo», que acentúa ese componente anti-ilustrado del texto de Thjulen. Modificación muy acorde con la polémica entre los reaccionarios españoles y los «filósofos» entendidos al modo francés del s. XVIII y sus ideas.

El segundo aspecto a destacar es que se incluye ahora una «Advertencia» que sirve a modo de adaptación del contenido del libro al contexto cultural y político hispano: se advierte de que, aunque en el Vocabulario de Thjulen se habla permanentemente de «republicanos» no debe pensarse que ese colectivo incluye solamente a quienes abiertamente demandan una República como régimen político (minoría muy escasa en la España del momento), sino también a todos aquellos que «blasonan de Monarquía adjetivada con el título de constitucional». Estos no son en realidad más que «republicanos con máscara».

Por otro lado, se realiza un importante matiz para afirmar que la Constitución de la Monarquía española es enteramente democrática, dando ya por tanto un sentido diferente a este concepto clave del que proponen los republicanos franceses.

En realidad, lo que se pretende con esta aclaración es incluir en un mismo saco a demócratas, republicanos y liberales, ya que estos últimos eran los más reconocibles y el peligro más evidente en España para extender la revolución y sus consecuencias (aunque en el texto de Thjulen tienen un papel marginal comparado con los otros dos grupos). Todos ellos tienen para los editores españoles «una misma comunidad de sentimientos».

[25] La traducción que opta por el título *Diccionario filosófico-democrático indispensable para entender la nueva significación que dan a muchas voces los llamados Filósofos del día* difiere con respecto a la primera impresa en Sevilla, resulta más literal con respecto al original italiano de 1799 y conserva además todas las notas al pie de esa edición. El manuscrito es rico en elementos paratextuales que ofrecen valiosa información, incluida la relativa a la cronología del texto, ya que en una de las notas se habla del momento actual en referencia al año 1821. El manuscrito se encuentra en la Biblioteca Pública de Extremadura, a la que agradezco las facilidades para su consulta, así como a Javier Durán por la noticia sobre su existencia.

[26] COMAS Y GÜELL, Montserrat, *La imprenta catalana i els seus protagonistes a l'inici de la societat liberal (1800-1833)* (Valencia: Universitat de Valencia, 2012).

Se cierra la advertencia con un aserto que bien puede deberse a desconocimiento, bien a una intención de conectar directamente el texto con el marco hispano: se cuestiona la autoría original del jesuita sueco Thjulen para introducir la sospecha sostenida por algunos en la Península de que se deba a la pluma del popular polemista reaccionario español Fray Francisco de Alvarado. Todo apunta a que fue al concluir el Trienio y darse una nueva restauración Monárquica en España cuando se produjo la coyuntura que facilitó un ambiente de nueva difusión de la ideología reaccionaria.

La oleada revolucionaria de 1820 también había llegado hasta Portugal, que cerró su primera fase en 1823, pero que se prolongará en una guerra civil intermitente entre los liberales y los absolutistas desde 1826 a 1828 y luego desde 1832 a 1834[27]. El rey Miguel y sus partidarios, realistas, se enfrentarán en estas guerras liberales a su hermano Pedro I que retorna en 1831 desde Brasil para defender la causa liberal. Es justamente en ese año, durante el dominio «ultrarrealista», cuando en Lisboa, auspiciado por la Imprenta Real, se lleva a cabo una edición del *Nuovo Vocabolario* de Thjulen, declarando abiertamente su anónimo traductor que se hace para dar la mayor publicidad posible a las doctrinas Realistas.

Una «santa causa» en favor del gobierno Monárquico que tiene sus dos pilares en la defensa del altar y el trono y que se sitúa enfrente de los revolucionarios que ponen todo su empeño en que no circulen escritos y papeles en favor de esta Sagrada causa[28].

El traductor se declara ferviente seguidor y amigo del destacado polemista contrarrevolucionario recién fallecido (1831) Jose Agostinho Macedo, quien leía esta obra «con admiración» y que se había propuesto traducirla porque la consideraba «digna de que ande en manos de todos los portugueses, unos para que no se engañen y otros para que se desengañen».

Como peculiaridad se fue publicando en cuadernillos de 12 páginas cada 12-15 días entre 1831 y 1832. También se añadieron algunas notas al texto para adaptar los que el autor dice para Italia a los hechos de Portugal. Tomaré como ejemplo solo la primera de ellas, que es muy representativa de la lectura que se hacía de Thjulen y lo útiles que eran las ideas del *Vocabulario* para el miguelismo contrarrevolucionario de la época. Al tratar el sintagma «Pacto social» anota el traductor que es el nuevo fundamento que quiere dar la masonería al derecho público y que es un principio diametralmente opuesto a la visión de «Nuestro invicto Soberano, y legítimo Rey, el señor D. MIGUEL, enemigo implacable de las ideas liberales»[29].

[27] Vid. Monteiro, Nuno Gonçalo, «Liberalismo», en Javier Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo Iberoamericano* (Madrid: CEPC, 2008), pp. 831-832. Señala el autor que en la literatura contrarrevolucionaria dominante, liberales, constitucionales y masones venían a ser lo mismo.

[28] Thjulen, Lorenzo Ignacio, *Novo vocabulario filosofico democratico: indispensavel para todos os que desejem entender a nova lingua revolucionaria* (Lisboa: na Impressão Regia, 1831 (t.I)-1832 (t.II)). «Prologo do Traductor», pp. 3-5.

[29] Thjulen, *op. cit.,* pp. 15-16.

Si de la Península Ibérica saltamos hasta el otro lado del Atlántico, nos encontramos en México con un similar contexto de lucha entre los sectores más conservadores de la sociedad y un liberalismo dispuesto a transformar el Estado y sus instituciones, en este caso desde el propio gobierno federal vigente. El impulso a una serie de reformas (que se vieron como «contrarias a los fueros eclesiásticos») entre 1834 y 1835 dio lugar a «una fuerte reacción política, ideológica y militar» en la que hay que contextualizar la reimpresión del *Vocabulario* de Thjulen (en la imprenta de Miguel González, 1834)[30]. De la circulación del texto dan buena cuenta diversos periódicos mexicanos del momento que anuncian su edición y venta, e incluso la publicación de alguna de sus voces como hiciera *El Mosquito*, que ofrece un significativo comentario al respecto: «El Vocabulario filosófico democrático… ha tenido la satisfacción, la gloria, el honor y el aplauso de ver a todos los jacobinos rechinar los dientes contra él: favor singular y honorabilísimo, de que su autor espera hacerse cada día más digno»[31].

Ante una esfera pública muy polarizada que desembocaría en una guerra civil, se activó una corriente contrarreformista, circunstancia histórica en la que se entiende el objetivo declarado por los editores mexicanos del libro: «evitar el descarrío a que pueden conducir el desarrollo imprudente de los principios y las exageraciones modernas»[32].

En este caso se hace una salvedad para aclarar que los editores no son contrarios al sistema democrático (que tan mal parado sale en el texto), ya que el ejemplo de sus vecinos de Norte de América ha evidenciado lo positivo que puede ser: compatible con la paz, la cultura y la opulencia, a diferencia de lo que sucedió en la Francia revolucionaria que sirve de ejemplo a Thjulen. Son también conscientes de la dureza del lenguaje del texto, pero justifican darlo a la imprenta porque presentar lo horroroso del precipicio puede servir para no incidir en él, es decir tratan de mostrar crudamente los peligros de esas ideas para evitar que sean aceptadas en su país. Como señala Rafael Rojas, el viaje de este texto evidencia las «redes ultramarinas que el pensamiento católico tendió entre el Mediterráneo y el Atlántico, entre Europa y América». Al mismo tiempo, es un testimonio de la difusión internacional de la nueva «lengua de los derechos naturales y el gobierno representativo… que había revolucionado las formas de hablar pensar y actuar en la política moderna»[33].

[30] Véase a este respecto el detallado estudio sobre la recepción mexicana del texto realizado recientemente por ROJAS, Rafael, «Viaje de un panfleto. Lorenzo Ignazio Thjulen y la lengua de la revolución», *Historia Mexicana*, LXII, n.º 2 (2012), pp. 749-793. Reeditado como cap. II de *Los derechos del alma* (México: Taurus, 2014).

[31] *El Mosquito* (12-06-1835) reproduce en la sección VARIEDADES el «Aviso a lector» y la voz «Libros» de Thjulen (pp. 2-3). Lo había anunciado en su sección de avisos (16-12-1834) y la sección bibliográfica de *Revista Mexicana* (0l-01-1835, p. 301).

[32] *Nuevo Vocabulario…* (México, 1834), «Prefacio de los editores».

[33] Art. cit., p. 785.

El periplo posterior del *Nuevo Vocabulario* nos debe servir, análogamente, para evidenciar la persistencia de esa cultura contrarrevolucionaria en distintos países del ámbito iberoamericano y europeo. En Italia tendrá dos nuevas ediciones en 1849 (Florencia) y 1850 (Nápoles), como lógica respuesta de los sectores contrarrevolucionarios persistentes en el país al último, y quizá más enérgico, impulso revolucionario de 1848. Para los editores florentinos resultaba natural su reimpresión desde una perspectiva en la que consideraban idéntica en principios y desarrollo a la última revolución del siglo XVIII (francesa) y la actual (europea). En este caso se añadía al final del libro una «advertencia» en torno a algunos vocablos «puestos en uso en estos últimos tiempos» (por ejemplo socialismo y comunismo o, del otro lado, oscurantista y retrógrado)[34].

Pero no es menos cierto que en España y en México, las acciones revolucionarias tardías, de cuño más o menos liberal —aunque para entonces sumando ya otras connotaciones ideológicas diversas—, junto con la persistencia de una fuerte presencia social y política tanto del catolicismo, como de los sectores que aún pugnaban bien por un retorno, bien por una conservación del Antiguo régimen —o de sus vestigios—, hicieron que aún se pusiera en circulación de forma esporádica el *Nuevo vocabulario* de Thjulen. Así sucedió en México en 1853[35], justo antes de que los reformistas liberales pusieran en marcha la revolución de Ayutla en 1854, tras cuyo triunfo se instaurará la Constitución liberal de 1857[36].

Un periódico católico mexicano al tratar de la censura establecida a la publicación de *El Rebenque de San Luis de Potosí* se queja de que se infringe la constitución de 1857, comentando que esa es la manera en la que observan la ley los liberales progresistas, como ya había ejemplificado Thjulen. A continuación reproduce su definición, escrita en 1799, para concluir:

> …esto escribía el célebre D. Lorenzo Thiuli hace la friolera de 58 años. Sus observaciones se las sugirieron los revolucionarios franceses y como los nuestros no hacen más que imitar lo malo que aquellos hicieron, por eso las pinceladas del sabio Thiuli vienen como molde a la democracia mexicana[37].

Hasta esos momentos el *Nuevo vocabulario* de Thjulen seguirá actuando como fuente de inspiración y referencia para quienes trataban de frenar los avances de algunos frutos de la revolución como el liberalismo o la democracia.

[34] *Nuovo Vocabolario*…, Florencia, 1849, pp. 147-149.

[35] «La sociedad» (13-06-1859) ANUNCIO: Libro curioso, *Nuevo vocabulario filosófico*… Consta e un tomo en 8.º y se halla de venta en la encuadernación de libros de la calle de Capuchinos al precio de 6 reales.

[36] Vid. SUÁREZ CORTINA, Manuel, «México y España1810-1910. Federalismo y liberalismo entre dos revoluciones. Una perspectiva comparada», en Manuel Suárez Cortina (ed.), *México y España. Historia y memoria de dos siglos (1810-2010) (*Madrid: Editorial Síntesis, 2014), pp. 95-116.

[37] *Diario de avisos, Religión, Literatura, Industria, Ciencias y Artes*, el 21 de octubre de 1857 (año II) p. 3.

La conclusión a extraer de ello coincide plenamente con lo que de manera muy lúcida apuntaba Sergio Romano en una reedición reciente del *Vocabolario*. Y es que de algún modo el «terremoto léxico» que describe Thjulen fue de tal magnitud, que su consecuencia última para quienes gozaron principalmente del dominio político, social y económico durante el Antiguo Régimen —la nobleza, el altar y el trono— es que la revolución no sólo les ha privado de sus bienes y privilegios: les ha privado de la capacidad de comunicarse con el mundo[38]. Esto último, como muy bien percibió con toda nitidez Thjulen, se constataba como la más grave consecuencia de ese proceso revolucionario —y su lenguaje propio— que la historia ha mostrado que ningún diccionario, ni antídoto, fueron finalmente capaces de detener.

[38] ROMANO, Sergio, «'Il Mondo a Rovescio'. Vita e opinione di Lorenzo Ignazio Thjulen, da luterano a jesuita al servizzio dell'antirivoluzione», Prefacio a *Nuovo vocabolario filosófico-democratico* (Milán: Biblioteca di via Senato Edizioni, 2004), pp. 14-15.

13

La articulación del contradiscurso reaccionario en la publicística doceañista, con especial atención al Marqués de Villapanés

Fernando Durán López
Universidad de Cádiz

La Revolución cambia también a sus enemigos. En ello radica uno de sus mayores desafíos: obliga a adaptarse a otras formas de actuar, pensar y expresarse. No es lo mismo un conservador que un reaccionario: este último actúa a la contra e interacciona con sus rivales revolucionarios de forma harto más compleja, mimetizándose con ellos en ciertos aspectos. Ocurre especialmente en el plano de los discursos y las técnicas de persuasión y propaganda. Ese es el desafío concreto que abordan estas páginas, en un preciso contexto: el Cádiz de las Cortes, escenario de una primera dramatización del choque periodístico entre liberales y reaccionarios en un marco de libertad de imprenta.

Los escritores antirrevolucionarios que actúan mientras las Cortes sesionaron en Cádiz, entre septiembre de 1810 y finales de 1813, son poco conocidos. No tienen placas ni calles, no hay estatuas en las plazas que laureen las palomas, ni recibieron coronas de manos de Isabel II como Manuel José Quintana, carecen de ediciones y en ocasiones apenas si conocemos sus nombres. Al contrario que los liberales tampoco pudieron aspirar a esa otra celebridad que otorga el martirio, pues salvo excepciones no sufrieron cárcel, ni exilio. No pretendo reivindicar sus figuras intelectuales ni exaltar la grandeza de sus plumas (algunas no desdeñables), pero sí constatar que el análisis del proceso que condujo a liquidar el Antiguo Régimen y reemplazarlo por un Estado (más o menos) liberal moderno otorga siempre el mayor protagonismo, cuando no todo, a los prohombres liberales. Sus enemigos, actores de primera línea en el periodismo y la política durante aquella época, han quedado relegados a un rincón casi secreto, pues su función histórica no ha sido la de proponer, construir, ni avanzar, sino la de oponerse, destruir y retroceder. Fueron los antihéroes del doceañismo; para muchos contemporáneos, verdaderos villanos cuyos nombres no se pronunciaban sin encono.

Opinión pública y triunfo del liberalismo

El discurso reaccionario del Cádiz de las Cortes es un contradiscurso: surge tras articularse la opinión pública liberal, condicionado por esta y subordinado a ella. Es por tanto la constatación de un fracaso, una contraofensiva sobre terreno perdido[1].

Desde el rompimiento militar de mayo de 1808 hubo un solo sector político, muy minoritario, que apuntó hacia una reforma radical del sistema político basada en la soberanía de la nación y el desarrollo de una opinión pública activa. El programa liberal proclama que la soberanía nacional se transfiere temporalmente mediante leyes constitucionales a unos representantes electos. Junto a esta representación política formal, se postula una representación informal sin articulación jurídica: la opinión pública, espacio permanente de debate y expresión de ideas en que la nación y sus representantes interaccionan. En 1808 los escritores liberales se ponen manos a la obra, en primer lugar, para difundir tales ideas entre capas más amplias e influyentes de la población. La opinión pública era la precondición para constituir la nación mediante un armazón jurídico-político. Antes de ello, la nación tenía que ser consciente de que existía y legitimarse como sujeto soberano: debía nombrarse a sí misma. Y a eso se dedicaron, con habilidad e inteligencia, los jóvenes escritores a los que 1808 dio ocasión de expresarse.

Los otros dos sectores políticos del día eran mayoritarios y más poderosos. Los afrancesados, frente a una opinión pública autoconsciente, oponen el adoctrinamiento, la propaganda y el apaciguamiento: la misma relación entre gobierno paternalista y pueblo obediente que había existido bajo ambos Carlos, aunque ahora la prometiesen más sincera y exitosa. El programa afrancesado no ofrecía libertad, soberanía, ni nación en sentido político: solo mejorar y modernizar el país mediante una acción providente del gobierno asesorado por sus sabios, los mismos cuadros del periodo anterior.

Entre los alzados en 1808, sin embargo, se percibe una amalgama ideológicamente confusa, donde el grado de crítica al Antiguo Régimen y las propuestas de mejora son harto dispares. Desde los ultraconservadores que desde décadas atrás consideraban que los Borbones minaban la Iglesia y la fe católica hasta los jóvenes liberales que soñaban con una revolución política, había infinidad de matices. En general, buscaban una guerra de nación, no una revolución liberal, pero no hay un discurso articulado más allá de la lucha patriótica y la necesidad de llenar el vacío de poder dejado por el rey mediante algún resorte provisional, que tuviese en cuenta la ley, la tradición, pero también la

[1] Fernández Sebastián, Javier, «The awakening of public opinion in Spain. The rise of a new power and the sociogenesis of a concept», en P.-E. Knabe (ed.), *Opinion* (Berlín: European Science Foundation Berlin-Verlag, 2000), pp. 45-79; Hocquellet, Richard, «La aparición de la opinión pública en España: una práctica fundamental para la construcción del primer liberalismo (1808-1810)», *Historia contemporánea*, n.º 27 (2003), pp. 615-629; Durán López, Fernando, «La construcción de la opinión pública en España, 1808-1810», en Roberto Breña (ed.), *En el umbral de las revoluciones hispánicas: el bienio 1808-1810* (México: El Colegio de México–CEPC, 2010), pp. 67-94.

realidad caótica de los hechos y el papel de las juntas. Son conceptos viejos y rutinarios que se intentan ahormar a un momento nuevo y excepcional[2].

En ese vacío —o guirigay— discursivo los liberales encuentran su ventana de oportunidad, que aprovechan admirablemente. Ellos sí tendrán un discurso: es decir, unos principios teóricos y un vocabulario conceptual para designarlos, un relato del pasado inmediato, un diagnóstico de las causas remotas de la crisis y una receta para remediarlas que proporciona una meta de futuro. La ruta propuesta segrega nociones atrayentes: soberanía, nación, igualdad, representación y, en suma, libertad. Ante la inacción y el desconcierto, cuando no el estupor, de sus socios más poderosos en el bando patriota, los liberales se harán con el control de forma activa entre mayo de 1808 y septiembre de 1810, en una sucesión de acontecimientos que traen como corolario que, al reunirse las Cortes en Cádiz, la agenda y el vocabulario político sobre la mesa sean los suyos. Desde la primera sesión ese programa, hasta entonces mera verbalidad, se transforma en poder efectivo al asumir el congreso todos los poderes del Estado y proclamar su carácter soberano y constituyente, sin que nada en su legitimidad de origen les otorgase autoridad tan amplia. Era el fruto de una acción ideológica con la prensa y con la política de comunicación institucional, cuyos principales hitos serían el *Semanario Patriótico* en Madrid y en Sevilla, y el papel de Quintana como redactor de las proclamas y manifiestos de la Junta Central y la Regencia. Durante ese tiempo, se vive una libertad de imprenta de facto, cada vez con menores cortapisas. Es el triunfo de las ideas, de los hombres de letras, de quienes creen que lo importante no es tanto luchar, sino saber por qué se lucha.

Mientras esto pasaba, los sectores templados o indiferentes de la España patriota eran atraídos a la órbita del discurso emergente. Los liberales se procuraron la alianza clave de los eclesiásticos jansenistas, con cuadros intelectuales de primer rango. Ese influyente sector forjaría en las Cortes una alianza sólida con los liberales, aceptando su programa político a cambio de que aquellos asumiesen su programa religioso. Y ambos dispondrían del apoyo tácito o expreso de los que siempre se dejan llevar por el discurso fuerte que tienen al lado: controlar el discurso significa también controlar a quienes no lo tienen.

Pero restaba un sector irreductible al programa liberal, el de los defensores convencidos de la liga sagrada entre el Altar y el Trono y la preeminencia de la Iglesia. Los reaccionarios, absolutistas, realistas o serviles, como queramos llamarlos, se alzan como los auténticos adversarios ideológicos de los liberales, pero son incapaces de impedir su ascenso, porque les habían dejado libre todo el terreno. No creen en la opinión pública ni en la libertad de imprenta ni quieren participar de ellas, pero tampoco saben cómo frenarlas. Son renuentes a operar allí donde no gozan de la eficacia coactiva de

[2] Véase PORTILLO VALDÉS, José María, *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812* (Madrid: CEPC-BOE, 2000).

la autoridad, o más bien de las múltiples autoridades entrecruzadas que sustentaban el Antiguo Régimen: corona, gobierno, consejos, Inquisición, obispos, órdenes, cabildos, púlpitos… Lo más parecido en España había sido la propaganda reaccionaria ante la revolución francesa y, sobre todo, la de la guerra de la Convención. Pero entonces los ultras desarrollaron el discurso contrarrevolucionario dentro de los códigos legales, paralegales e ilegales del sistema, no en lucha abierta por dominar un espacio público donde pudiesen circular toda clase de ideas. Esto era distinto.

Primeros golpes

Cuando las Cortes se reúnen en septiembre de 1810 hay cinco periódicos en Cádiz, dos de ellos poco relevantes: *Diario Marítimo de la Vigía* y *Gaceta del Comercio*. *El Observador* y *El Conciso*, sobre todo este último, actuaban ya previamente como activistas de una opinión pública liberal. El *Diario Mercantil* se sumará luego a ese campo, aunque siempre más templado. No es, pues, extraño que casi el primer acto de la soberanía nacional fuese declarar la libertad política de la imprenta, que no es sino el primer renglón del programa liberal, base de todo lo demás. El decreto de 10 de noviembre de 1810, aprobado tras un ardoroso debate en que la prensa liberal —única que había— mostró indisimulada militancia[3], radicaliza a los periodistas en el ejercicio de esa libertad, ahora amparada por la ley. Surgen nuevas cabeceras reformistas: *Semanario Patriótico* (tercera época), *Tertulia Patriótica*, *El Patriota en las Cortes*, *La Triple Alianza*, *El Despertador*, *El Eco de las Cortes*, *El Robespierre Español, El Duende Político*[4]…

En tal panorama homogéneamente liberal, solo diferenciado en grado y matices, apenas suenas voces opuestas de quienes temían que las Cortes estuviesen abocadas a aplicar, antes o después, aquella agenda ideológica. En fecha tan temprana como el 30 de octubre de 1810, sin concluir aún el decreto de imprenta, irrumpe una primera voz discrepante mediante el único vehículo disponible para acceder a la prensa: un suplemento en la anodina *Gaceta del Comercio*. Quien firma como *El Imparcial* —según la

[3] Durán López, Fernando, «La crítica periodística del debate sobre la ley de libertad de imprenta (septiembre a diciembre de 1810)», en Larriba, Elisabel y Durán López, Fernando (eds.), *El nacimiento de la libertad de imprenta. Antecedentes, promulgación y consecuencias del decreto del 10 de noviembre de 1810* (Madrid: Sílex, 2012), pp. 231-265.

[4] Para más detalles: Durán López, Fernando, «Diputados de papel. La información parlamentaria en la prensa de la etapa constituyente (septiembre de 1810-marzo de 1812)», en Cantos, Marieta, Durán, Fernando y Romero, Alberto (eds.), *La guerra de pluma. Estudios sobre la prensa de Cádiz en el tiempo de las Cortes (1810-1814). Tomo segundo: política, propaganda y opinión pública* (Cádiz: Universidad, 2008), pp. 37-285. En general todos los trabajos contenidos en los tres tomos de *La guerra de pluma* ofrecen un panorama general actualizado de la prensa del periodo; y también Sánchez Hita, Beatriz, *Los periódicos del Cádiz de la Guerra de la Independencia (1808-1814). Catálogo comentado* (Cádiz: Diputación, 2008).

autorizada voz del P. Rafael Vélez[5] el seudónimo encubría a Justo Pastor Pérez, uno de los grandes nombres velados, pero recurrentes, de la publicística antiliberal— lanzaba un ataque furibundo contra supuestas irreverencias e impiedades del *Conciso*, acusándole por su patrocinio de la libertad de imprenta y porque sus extractos de Cortes favorecían indisimuladamente a los diputados liberales. El primer latido de la prensa reaccionaria es un ataque a la prensa liberal, sugiriendo que manipula al Congreso y abusa de la crítica. Es la pauta de cuanto vendrá, porque el periodismo reaccionario será una impugnación del periodismo liberal más que del propio liberalismo. Constatemos asimismo que *El Conciso* denunció el ataque ante los tribunales, que acabaron por darle la razón y contribuyeron a la desaparición de aquella *Gaceta* en febrero de 1811.

Los meses siguientes a ese ataque aislado los periódicos liberales se desempeñaron en un monopolio casi completo, pese a que la oposición reaccionaria se iba exacerbando dentro y fuera de las Cortes, y dentro y fuera de Cádiz. La creciente red periodística se vuelca al aprendizaje de la crítica política y a explorar sus límites. La libertad de imprenta había sido proclamada en abstracto y excluyendo a la religión, con un sistema de control aún por definir. Una escalada de tensiones puso a prueba la ley, a las juntas de censura y a los diputados. En sucesivos choques los periodistas, transgrediendo fronteras antes sagradas, vieron reconocida su capacidad no solo de informar de las Cortes, sino de criticar sus decisiones y censurar a los diputados, algo que se plantea desde el primer día, por los resúmenes y juicios de las sesiones ofrecidas por *El Conciso*. A comienzos de 1811 ese periódico también estableció la posibilidad de denunciar la corrupción administrativa al insertar un artículo contra los venales administradores del hospital de San Carlos. El escándalo subsiguiente versó en primer lugar sobre si un periódico tenía derecho a acusar a las autoridades, y los periodistas mantuvieron firmes, casi altaneros, dicha tesis. Aquella primavera los papeles públicos se involucraron en el nombramiento de los altos cargos atacando la reputación de personas concretas: hubo una campaña concertada de desprestigio y difamación contra Quintana, que consiguió forzar su renuncia como Secretario de la Real Estampilla[6]. La opinión pública conquistaba otro territorio, que culmina a fines de 1813 con una tormenta de ideas general en los periódicos para condicionar la elección de nuevos regentes[7]. En marzo de 1811 la prensa libre se aventuró a ventilar responsabilidades militares por hechos de armas,

[5] VÉLEZ, Rafael, *Apología del altar y del trono, o historia de las reformas hechas en España en tiempo de las llamadas Cortes, e impugnación de algunas doctrinas publicadas en la constitución, diarios y otros escritos contra la religión y el Estado* (Madrid: Imprenta de Cano, 1818), t. I, p. 123.

[6] DURÁN LÓPEZ, Fernando, «Quintana, Cádiz, 1811. El catedrático de la logia infernal», en DURÁN LÓPEZ, Fernando, ROMERO FERRER, Alberto y CANTOS CASENAVE, Marieta (eds.), *La patria poética. Estudios sobre literatura y política en la obra de Manuel José Quintana* (Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2009), pp. 429-545.

[7] DURÁN LÓPEZ, Fernando, «La opinión pública y la prensa liberal gaditana en el primer año de la constitución (abril de 1812-marzo de 1813)», en BUTRÓN PRIDA, Gonzalo y RAMOS SANTANA, Alberto (eds.), *Cádiz, escuela política: hombres e ideas más allá de 1814* (Madrid: Sílex, 2016), pp. 59-106.

tras el fiasco de la batalla de Chiclana, que cuestionó la alianza militar entre España y el Reino Unido. Isidoro de Antillón había intentado algo parecido en 1809 en Sevilla desde el *Semanario Patriótico*, sin éxito[8].

Por último quedaba la cuestión religiosa, la más delicada e incómoda para los liberales. Sus mayores reveses vinieron por los periódicos más radicales, cuya agresividad ideológica ponía en aprietos a la coalición reformista. El primer semestre de 1811 está marcado por los conflictos que causan los «excesos» de *La Triple Alianza*, *El Robespierre Español* y el *Duende Político*. La reacción de las Cortes hizo tambalear la libertad de imprenta: artículos de estas cabeceras fueron discutidos en la cámara y no en la junta de censura, y dividieron a los diputados. Algún papelista dio con sus huesos en la cárcel (Pedro Pascasio Fernández Sardinó) o tomó el camino del exilio (Miguel Cabral de Noroña). Los tres periódicos quedaron tocados de muerte, hasta desaparecer. El caso de *La Triple Alianza* en particular manifestó las diferencias doctrinales y estratégicas entre liberales y jansenistas. En su n.º 2, a fines de enero de 1811, se había publicado un abstruso artículo en que se vio una defensa del materialismo e incluso del suicidio. Fue denunciado en las Cortes y los liberales perdieron la votación en que estas aprobaron actuar contra el periódico. Esta aislada victoria de los antirreformistas vino acompañada de un intento de reactivar la Inquisición, que pudo ser sofocado cuando los liberales recompusieron sus apoyos. Quedó claro que había límites y que el liberalismo tendría que enfrentarse a una oposición mucho mayor si los transgredía.

En estas pugnas a comienzos de 1811 las tentativas de restringir la libertad de prensa o usar la Inquisición como contrapeso se produjeron dentro del Congreso y apenas obtuvieron éxitos. Los reaccionarios hubieron de asumir que era imposible operar únicamente desde la acción parlamentaria y que, en aquella España en guerra, el control del pueblo mediante la práctica religiosa y la predicación en los púlpitos era insuficiente. El sujeto político había cambiado en el Cádiz doceañista y a los antirrevolucionarios no les quedaba otro remedio que hacer lo que los liberales: difundir su discurso entre las clases lectoras que conformaban la opinión pública. Los reaccionarios más conscientes comprenden que bajo libertad de imprenta a un periódico se le combate con otro periódico.

La guerra del marqués

El marqués de Villapanés fue el primero en comprender esta urgente necesidad de crear una red publicística. Era el esperable rival que los liberales, sorprendentemente, no esperaban, verdadero campeón del periodismo absolutista, o por mejor decir, del contraperiodismo. Este noble jerezano fundó la prensa servil en el Cádiz de las Cortes

[8] Durán López, Fernando (ed.), *La batalla de Chiclana (5 de marzo de 1811). Estudios y testimonios reunidos con motivo del segundo centenario* (Cádiz: Universidad, 2012); Durán López, Fernando, «Isidoro de Antillón como periodista: la parte histórica del *Semanario Patriótico*», *Teruel*, n.º 95-96 (2014-2015), pp. 67-86.

y, en consecuencia, fue el gran instrumentador de la libertad de imprenta contra la libertad de imprenta.

Los datos biográficos nos son conocidos sin mucho detalle, pero han sido bien establecidos por Sánchez Hita[9]. Miguel María Panés nació el 14 de agosto de 1751 en una familia acomodada con posesiones en Andalucía, Génova y el norte de España. Heredó de su padre el marquesado a comienzos de 1780; también fue familiar y alguacil mayor del Santo Oficio y barón del Sacro Romano Imperio. En 1785 lo eligieron presidente de la Sociedad Económica de Amigos del País de Jerez y su gestión le caracteriza ya como lo contrario al ideal ilustrado que se presupone a tales sociedades, con enfrentamientos con los socios más progresistas. Se opuso desde el primer momento a Bonaparte y su palacete jerezano, con una valiosa biblioteca, fue saqueado por los franceses. Durante la ocupación se instaló en Cádiz y tras la guerra volvería a Jerez, abandonando la actividad pública. Muere el 21 de enero de 1825.

Por edad y categoría social, en Cádiz representará un mundo caduco que se resiste a morir. A pesar de su bibliofilia, no posee vocación literaria; su obra escrita es escasa y apenas atractiva, casi toda sobre temas religiosos. Leer los artículos que se suponen suyos en sus periódicos confirma que la escritura en sí no le atraía. Tiene mal estilo; es prolijo, pesado y por veces incorrecto. Su importancia radica en su rol de promotor de periódicos, que no sabemos hasta qué punto dirigía personalmente. Su carácter no debía ser afable. Sus enemigos lo pintan atrabiliario y ridículo, pero no son versiones imparciales. Se conserva también el folleto de 1813 *Resumen del manifiesto contra el marqués de Villapanés*, de un exoperario suyo en el *Diario de la tarde*, que firma M. R. y lo caracteriza como un patrón poco fiable, que regatea los sueldos y no paga lo comprometido. Con tales conductas se habría ido enajenando la simpatía de sus colaboradores. Según este panfleto, su tacañería rayaba en mezquindad y, pese a gozar de dos mil reales diarios de rentas, procuraba comer de balde. Nada sabemos de la veracidad de estas acusaciones, ni importa mucho. Quizá quisiera ahorrarse la comida, pero no escatima gastos en pro de su causa. Entre finales de 1810 y 1815 publicó periódicos absolutistas y agrupó a su alrededor a periodistas de mejor pluma que la suya y a diputados antirreformistas a quienes franqueó una tribuna pública. Casi todos los nombres destacados del antiliberalismo en Cádiz se asocian a él en algún momento, aglutinando una red político-periodística que combatiría el monopolio discursivo liberal con intensidad y eficacia desconocidas con anterioridad, y que crecería luego de forma autónoma.

Publica *El Celador patriótico* de fines de 1810 a mediados de 1811, siempre de forma irregular. Aunque en sus números no se indica, su redactor casi único era Villapanés. La secuencia de publicación es compleja de reconstruir, porque como periódico

[9] SÁNCHEZ HITA, Beatriz, «Las empresas periodísticas del marqués de Villapanés: literatura y prensa absolutista en las Cortes de Cádiz», *El Argonauta español* [en línea], n.º 9 (2012): http://argonauta.revues.org/783. Sigo este trabajo para todo lo referido a la biografía del personaje.

es un caos; como escritura, resulta a veces casi ilegible. Sus prolijos, confusos y repetitivos artículos transforman el periódico en una suerte de folleto intermitente, siempre el mismo, híbrido entre el papel suelto y el papel periódico. En cuanto al contenido, se conforma como una réplica de papeles liberales: *Asilo de la nación española* de José María Puente, *El Español* de Blanco White, *La Tertulia Patriótica*, *El Robespierre Español, El Conciso, El Redactor General*… Los temas habituales son la inconveniencia y excesos de la libertad de imprenta, el auténtico sentido de la institución de las Cortes y la ilegitimidad de alterar las leyes fundamentales de un reino constituido… En *El Celador* la exposición abstracta es mucho más activa aún que la argumentación polémica y como producto periodístico está lejos de competir con *El Conciso*, *Semanario Patriótico* o *Diario Mercantil*, en ningún terreno. Carece de secciones, suscripciones, anuncios y periodicidad, cosas que definen la fidelidad lectora y la profesionalización de un periódico. Pero marca una senda: la de crear una réplica sistemática de las ideas propaladas en la prensa liberal. Es una Inquisición pública ante la que se denuncian errores doctrinales, para movilizar a esa inmensa parte de la nación que no simpatiza con las doctrinas liberales, pero nada hace para frenarlas. No critica a las Cortes abiertamente, sino a los liberales que escriben alrededor de ellas, minando su vocabulario, su agenda y sus fuentes doctrinales, es decir, su discurso.

Compañeros de viaje

Pronto Villapanés va a estar acompañado. Otro hito del contradiscurso reaccionario son las *Cartas críticas del Filósofo Rancio,* serie de folletos encadenados, a modo de periódico informal, que envía a Cádiz desde Portugal el dominico Francisco Alvarado. La primera lleva fecha de 16 de mayo de 1811 y principiaba así:

> llegaron por fin a mis manos […] varios números del *Conciso, Tertulia* y *Seminario [sic] Patriótico* que salen en Cádiz, y algunos de los *Diarios de Cortes*. En todos estos papeles, abundantes en noticias y reflexiones, nada hay que llame tanto mi atención como lo relativo a nuestras Cortes. No quiero decir a usted todo lo que ellos, especialmente los *Diarios*, me han dado que pensar y que sentir, mas tampoco me atrevo a disimularle parte de mi juicio sobre este Congreso augusto, ni a desentenderme de los temores que algunas de sus actas me han causado[10].

Cada carta impugna proposiciones vertidas en papeles gaditanos, y menos frecuentemente en el Congreso. Son piezas largas y densamente argumentadas desde el saber teológico tradicionalista, pero a la vez escritas con buen estilo, a veces rayano en la sátira. El salto cualitativo es notable respecto a la abotargada pluma de Villapanés.

[10] Alvarado, Francisco, *Cartas críticas…, en las que con la mayor solidez, erudición y gracia se impugnan las doctrinas y máximas perniciosas de los nuevos reformadores y se descubren sus perversos designios contra la Religión y el Estado… Tomo I* (Madrid: Imprenta de E. Aguado, 1824), p. 3.

Otros autores reaccionarios dieron más pasos en la asimilación del nuevo estilo polémico que habían difundido periódicos como *El Conciso*, incorporando el sarcasmo, la invectiva y la sátira, además de formas discursivas más breves y dinámicas. Eso incrementó mucho la temperatura polémica. El *Diccionario razonado manual para inteligencia de ciertos escritores que por equivocación han nacido en España*, con gran probabilidad escrito por Justo Pastor Pérez[11], salió anónimo a mediados del año 1811 y trataba, con agresividad, humor y ligereza, de deconstruir el vocabulario conceptual del liberalismo. Fue muy leído, se reeditó y se publicaron continuaciones, pero sobre todo sería el detonante para que Bartolomé José Gallardo, recogiendo el guante de hacer un contradiscurso del contradiscurso, publicara en 1812 el *Diccionario crítico-burlesco*, la obra más escandalosa de cuantas vieron la luz bajo las Cortes.

Justo Pastor Pérez no es todavía un escritor satírico, está demasiado poseído por la indignación y la denuncia. Pero otro publicista anónimo se lanzará de lleno a la sátira más imaginativa y desaforada en las mismas semanas escribiendo la *Diarrea de las imprentas. Memoria sobre la epidemia de este nombre, que reina actualmente en Cádiz. Se describe su origen, sus síntomas, su índole perniciosa, su terminación y su curación*. Esta agresiva y abreviada historia satírica de los periódicos liberales salió en agosto del 11 y tuvo dos continuaciones. Se atribuye a Francisco José Molle, otro nombre señero de la red reaccionaria. El papel finge una junta médica para analizar la enfermedad intestinal que aqueja a las prensas gaditanas y con lenguaje desbocado sostiene una analogía burlesca entre ideario liberal impreso y descomposición de vientre, considerando a los enfermos (los periódicos) uno por uno. El folleto desacraliza la alta idea que los liberales tenían de sí, los ridiculiza y usa contra ellos armas hasta entonces exclusivas de sus rivales.

Estos tres monumentos de la publicística reaccionaria coinciden en fechas y suponen un espaldarazo a la campaña de Villapanés. Alvarado le muestra cómo ejecutar mejor el designio del *Celador*, mientras que Pérez y Molle, de pluma más aguda y jocosa, estarían asociados a sus siguientes trabajos. Faltaba consolidar un hilo eficaz y permanente de discurso. Es lo que hará Villapanés en el verano de 1811, cuando las Cortes comienzan a debatir el proyecto de constitución.

La campaña de agosto

Ya al final del *Celador*, Panés parecía encaminarse hacia una fórmula periodística más pura. Tras ese ensayo concluyó que necesitaba un periódico de verdad con redactores que hiciesen un trabajo profesional para competir con el alto nivel de *Conciso, Diario Mercantil, Semanario Patriótico* y el nuevo actor liberal surgido en junio de 1811, el *Redactor General*, el mejor y más completo periódico del Cádiz de las Cortes.

[11] Ramírez Aledón, Germán, «Sobre la autoría del *Diccionario razonado*», *Trienio*, n.º 27 (1996), pp. 5-26.

A fines de agosto lanzó dos periódicos complementarios que organizaban un sistema de información y debate en clave reaccionaria: un semanario de reflexión ideológica y un diario de información parlamentaria.

El Censor General se publicó desde el 24 de agosto. Hasta julio del 12 salieron 83 números en dos épocas. Hubo un tímido intento de resucitarlo en enero de 1813, que no cuajó. Su vida fue accidentada y fue cambiando de imprentas, diseño y, lo que es peor, tamaño y periodicidad (fue semanario, bisemanal y a veces salió en días alternos). Eso sugiere que seguía experimentando para acertar con la oferta más eficiente. Lo que no cambiaría es el propósito y la ideología. El prospecto muestra la naturaleza negativa del periódico, cuyo fin es «ilustrar […] y hacer recta la opinión pública» mediante el «examen filosófico [de] todo papel de opinión política, plan o reforma que salga a luz», así como la publicación de «artículos que se comuniquen, siempre que sean conformes al sistema que adoptamos y guarden la moderación y decoro que escogemos por su divisa»[12].

Como sugiere su nombre, *El Censor General* es cotidiana réplica a las doctrinas contenidas en las cabeceras liberales, además de divulgar otras colaboraciones. Sigue en esto el estilo de las *Cartas* de Alvarado y del *Celador*, pero da a sus censuras verdadera forma de periódico, quizá imitando en forma negativa la exitosa sección de resúmenes de «Impresos» del *Redactor General*. Cada número contiene uno o varios artículos de los redactores o comunicados y la «Censura de papeles», donde se impugna a los periódicos de los días precedentes. *El Censor* fija opinión en prácticamente todos los puntos de la agenda política a través de estos comentarios críticos.

El *Diario de la Tarde* apareció el mismo día 24, pero fue más longevo que su hermano mayor, pues llegó hasta enero de 1815, aunque también con trayectoria accidentada y cambios de imprenta. Era el único periódico vendido en horario vespertino, con propósito de robar al *Conciso* y al *Redactor General* su principal oferta informativa: los resúmenes de Cortes. El nuevo diario se imprimía a toda prisa para incluir un extracto de la sesión del día, y no del día anterior como hacían los demás. Fue también la primera vez que los lectores dispusieron de un relato de los debates que se escribiese desde una perspectiva absolutista. Era su oferta principal, pues sus otros contenidos misceláneos nunca abundaron. Los periodistas rivales le acusaron de ser un «papeluco soso y tonto»[13]. Los diaristas respondieron que su objeto era dar de las sesiones de Cortes «una relación imparcial en extracto, no guisado al gusto de ciertos paladares, como acaso se observa en otros periódicos»[14]. Pero estaba limitado por el medio pliego en cuarto (cuatro páginas), que se quedaba corto para el volumen de texto que ofrecían el *Conciso* y el *Redactor General*, o para ser una alternativa al *Diario Mercantil*, con

[12] *Prospecto a el periódico titulado El Censor General* (Cádiz: Imprenta de D. José María Guerrero, 1811), p. 2.

[13] *Semanario Patriótico,* n.º 76, 19-IX-1811, p. 209.

[14] *Censor General,* n.º 12, [2-X-1811], p. 196.

análogo formato, pero sin extractos de Cortes. A menudo tuvo dificultades para mantener el ritmo de la información de Cortes y abundan erratas, rectificaciones e incidencias[15].

Pluralismo y villanos

El doblete formado por *Censor General* y *Diario de la Tarde* fue blanco desde su aparición de las iras liberales. La prensa reformista no recibió bien la ampliación del pluralismo periodístico. En ese sentido los publicistas reaccionarios consiguieron su objetivo de polarizar el debate público arrebatando su monopolio a los liberales y desafiando el alcance de la idea de libertad de imprenta de estos, que apenas pasaron la prueba. Entre los publicistas liberales se hizo frecuente la creencia de que esos impresos participaban de una oscura conspiración cuyo fin era frenar el debate de la constitución y disolver las Cortes lo antes posible. Así lo denunciaba *El Conciso*, en medio del escándalo de los manifiestos de Lardizábal y Colón:

> El sistema que hace tiempo se columbraba y en estos días se ha manifestado tan a las claras que aun los más *cortos de vista* han llegado *por fin* a distinguirle, tiene muchas *ramificaciones* y entre ellas, si no lo son, lo parecen las siguientes: *El Imparcial* de *antaño*, *El Filósofo Rancio* de *hogaño*, *La Diarrea* —bueno va esto—, el *Diccionario razonado* y otros muchos de esta calaña, los cuales, por ignorancia o malicia, todos propenden a introducir la desunión, a que es consiguiente la anarquía y el triunfo de Bonaparte[16].

Panés en particular logró una inusitada presencia en la opinión liberal, a título de villano. La intensidad con que luce su nombre (o su sombra) en periódicos y folletos de aquel tiempo es tan asombrosa como lo rápido que se diluyó después su memoria. Representa para los liberales la perfecta y cabal figura del aristócrata servil, enemigo de todo cambio y cualquier libertad, contrafigura del nuevo ciudadano libre sobre el que pretendía sustentarse la nación. Con la fuerza de un símbolo compendia la oposición que hallaron las ideas de libertad. Los artículos, sátiras y epigramas contra él son abundantísimos. Francisco Martínez de la Rosa plasmó rasgos del marqués en el Melitón de su comedia *Lo que puede un empleo*. Cristóbal de Beña escribió su fábula de «Los cangrejos» con expresa intención de aludir a Villapanés y Molle, a quienes caracterizaba de manera brutalmente insultante[17]. Lo mismo hicieron otros poetas de ocasión en infinidad de epigramas:

[15] Díaz Dota, Miguel (ed.), *Crónicas de Cortes del Diario de la Tarde en el periodo constituyente (24 de agosto de 1811 a 31 de marzo de 1812)* (Cádiz: Ayuntamiento, 2010).

[16] «Ramificaciones», *El Conciso*, 19-X-1811.

[17] Cantos Casenave, Marieta, «Algunas notas sobre Cristóbal de Beña y la difusión periodística de sus *Fábulas políticas*», en Muñoz, Daniel y Alonso, Gregorio (eds.), *Londres y el liberalismo hispánico* (Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2011), pp. 235-255; Durán López, Fernando, «De cangrejos y retrógrados: apuntes sobre un motivo de la fábula política española a principios del xix», en Álvarez Barrientos, Joaquín y Herrera Navarro, Jerónimo (eds.), *Para Emilio Palacios Fernández. 26 estudios sobre el siglo xviii español* (Madrid: FUE–RSBAP, 2011), pp. 485-508.

¿Ese que llaman tonto de Jerez
en qué demonios gasta su dinero?
¿Es acaso en jugar al ajedrez?
No, señor, en pagar a un majadero,
que a costa de su rancia estupidez
logró dar ejercicio al tragadero;
y al oírle bramar ¡Inquisición!
¡sanculotes… deísta… impío… ateos!
abre un palmo de boca el ricachón
y aplauden los modernos fariseos[18].

¡En Cádiz estás, marqués,
y metido a cortesano!
(dijo un quídam jerezano
a nuestro invicto Panés).
En vivir aquí, buen hijo,
que estás engañado siento:
no es aqueste tu elemento,
esto es corte, no es cortijo[19].

Píntame, nuevo Apeles,
al noble jerezano,
cual pasa por la calle
de todos admirado.
Sombrero de tres picos
con gran hule forrado,
el ceño muy adusto,
coleta y pelo cano.
Casaca parda, al pecho
la Cruz del Tercer Carlos,
la llave sobre el anca
y su tizona al lado.
De barragán de Cuenca
ponle el capote pardo,
y advierte que el embozo
es de bayeta y blanco.
Píntale así, mi Apeles,
que al verle así pintado
todos alabaremos
de tu pincel lo exacto.
Diciendo: él es sin duda
aquel redactor sabio
del Gran Censor de Cádiz
y del nocturno Diario[20].

Un marqués, grande andaluz,
hoy vende con aflicción
la Cruz de la Inquisición
y una pluma de avestruz.
De ambas se va a enajenar
solo porque, a mi sentir,
ni ya tiene que escribir,
ni ya tiene a quien quemar.[21]

Niños, mujeres y ancianos,
«a la jaula el marqués», gritan,
y de loco lo acreditan,
siendo sus intentos vanos.
No es loco y lo afirmaré,
pues si yo no me equivoco
es imposible ser loco
el que siempre TONTO fue[22].

Todavía en 1826 Carlos Le Brun atrapaba la personalidad pública del marqués pintándolo como un lunático del viejo orden:

> Lo que vio siempre, es solo lo bueno para él; lo que sucedió siempre, es lo que debe continuar: el mismo Dios, la misma superstición, el mismo Rey, la misma España, los mismos diezmos, los mismos mayorazgos (y no creamos lo sostiene porque es él mayo-

[18] L., *Diario Mercantil de Cádiz*, 12-IV-1812.
[19] P. J. y C. [Pablo de Jérica y Corta], *Diario Mercantil de Cádiz*, 27-XII-1812.
[20] P. J. y C. [Pablo de Jérica y Corta], *Diario Mercantil de Cádiz*, 29-XII-1812.
[21] J. F., *Diario Mercantil de Cádiz*, 9-I-1813.
[22] J. E., *Diario Mercantil de Cádiz*, 17-II-1813. Muchos otros versos semejantes pueden leerse en Bravo Liñán, Francisco, *La poesía en la prensa del Cádiz de las Cortes (1810-1813)* (Cádiz: Ayuntamiento, 2005).

> razgo, sino porque ha habido mayorazgos siempre), los mismos ricos, y por consiguiente, los mismos pobres[23].

El marqués está también, en caricatura y filigrana, tras uno de los personajes más ridículos del episodio *Cádiz* de Pérez Galdós, don Pedro del Congosto, quijotesco personaje que tiene por manía imitar las costumbres rancias y antiguas españolas[24].

De las palabras a los hechos

Solo se ataca con tanta saña a un enemigo que hace daño. Tras varios meses de propaganda reaccionaria destinada a combatir a la prensa liberal, y no tanto al liberalismo en sí ni a las Cortes, la opinión pública antirreformista pudo estar lo suficientemente motivada como para plantear ataques directos a las Cortes que ya no se moviesen en el plano puramente discursivo. A fines de 1811, ante la inminente aprobación de la constitución, una espiral de radicalismo cristaliza la polaridad extrema que se mantendría hasta 1814. La prensa absolutista había contribuido notablemente a ello, creando el ambiente propicio para que los líderes antirreformistas se sientan respaldados por una corriente de descontento entre sus bases. Eso, en parte, justifica que en octubre sobrevengan los mayores ataques hasta entonces contra la legitimidad de las Cortes: los manifiestos del exregente Lardizábal y de José Joaquín Colón, que fueron tratados por unos alarmados liberales no como infractores de imprenta, sino como sediciosos y traidores.

Había un peligroso realineamiento de los «partidos» y la batalla ideológica iba a ser mucho más dura de lo que se habían prometido los papeles que empezaron a escribir un año antes. A finales del 11 y en enero del 12 se produjeron nuevos intentos, casi a la desesperada, de poner plazo a las Cortes o de que la constitución la ratificara una nueva asamblea elegida de modo ordinario. Los agrios episodios protagonizados en el Congreso por los diputados Valiente, Vera Pantoja y Ostolaza son prueba de que, aunque en minoría, los absolutistas procuraron hasta el final frenar el proceso constituyente. En vísperas de la promulgación constitucional, *El Censor General* lanzaría una campaña para legitimar a quienes se negasen a prestar juramento. El aprendizaje había concluido y hasta el regreso de Fernando VII nunca habría más un discurso sin contradiscurso. Los dos partidos mantendrían órganos constantes de expresión mediante un ejercicio desacomplejado de la libertad de imprenta.

Conviene subrayar que los liberales nunca procesaron esta incorporación de los absolutistas al ejercicio de la libertad de imprenta como una consecuencia lógica del camino que ellos habían iniciado, sino que su respuesta fue desmesuradamente agresiva

[23] Le Brun, Carlos, *Retratos políticos de la revolución de España* (Filadelfia: 1826), p. 18. El verdadero autor tal vez fuera Félix Mejía.

[24] Pérez Galdós, Benito, *Episodios Nacionales. Cádiz. Edición, estudios y guías de lectura*, coord. A. Romero Ferrer (Cádiz: Ayuntamiento, 2013).

y, en muchos aspectos, «antiliberal». Se sintieron violentos con una interpretación de la libertad que también fuese útil a sus enemigos, y usaron las juntas de censura, los tribunales y las Cortes como instrumentos coactivos contra ellos. Eso habrá que anotarlo en la lista de sus contradicciones, aunque acaso solo nos lo parezca a nosotros.

También hubo una inconsecuencia de fondo entre los absolutistas. Un punto sensible de su uso irrestricto de la imprenta es que, necesariamente, al ser una minoría en el contexto de las Cortes, tienen que situarse en actitud de oposición. No son, además, oposición *dentro* del sistema vigente —aunque formalmente digan acatarlo—, sino que en sus expresiones más sinceras lo son *contra* el sistema. Para ello tienen que practicar en forma extrema las libertades, en las que no creen, que les permiten perseguir sus fines. Eso no deja de suponer una enojosa contradicción para gentes acostumbradas desde su fibra más íntima a acatar la autoridad, negar el debate y reverenciar el orden. Al contrario que los liberales, herederos de décadas de pensamiento *filosófico* orientado a la crítica desde los márgenes, la formación, los recursos retóricos y argumentativos de los partidarios del Antiguo Régimen no les habían preparado para escribir contra el gobierno o alentar movimientos sediciosos. En su editorial «Ramificaciones», ya aludido, *El Conciso* planteó la paradoja:

> ¿y cómo se concilia, dirán algunos *inocentes*, ser contrarios a la expresada libertad [de imprenta] y al mismo tiempo los más desenfrenados en sus escritos? Muy fácilmente: no quieren los *amigos* libertad de imprenta, porque con ella se han de indicar reformas y correcciones que los cogen de cabo a rabo […], y como su carácter es el egoísmo, la inmoralidad o la obstinación, viendo que sus esfuerzos han sido inútiles para impedir la libertad de la imprenta, han tomado el partido de desenfrenarse como unas furias, al paso que es bien notorio que aquellos que han sostenido y sostienen dicha libertad, están llenos de moderación en sus escritos[25].

Convertirse en críticos implacables quienes menos creen en el derecho de criticar, es aprieto equivalente al que atenaza a los periodistas liberales sobre si sus críticas a las Cortes pueden minarlas y sobre si, por lo tanto, debieran morderse la lengua. Así podemos ver este sorprendente pasaje del *Censor General*:

> El *Revisor Político* núm. 22 contiene máximas excelentes […] sobre los abusos y ventajas de la libertad de la imprenta, y se reducen a que mayores males atrae a la sociedad el elogiar las malas providencias públicas y a los malos sujetos públicos que el censurar las buenas providencias públicas y los hombres públicos buenos. En lo cual convenimos de muy buena voluntad, contra el núm. 75 del *Semanario*, que no cree oportuno el hablar de las providencias de las Cortes, sino prevenirlas con sus reflexiones, como si las Cortes fuesen radicalmente infalibles y como si no conviniese a veces revocar un decreto después de conocido su perjuicio, como lo ha ejecutado el Congreso (n.º 10 [25-IX-1811], p. 160).

[25] *El Conciso*, 19-X-1811.

Se han invertido los papeles: los absolutistas reclaman el derecho a criticar y los liberales se lo autolimitan. No obstante, a la postre los reformistas siempre resuelven su acuciante duda a favor de la crítica, que es su naturaleza. En cuanto a los antirreformistas, ese descentramiento es perceptible desde el primer momento, pero también hay aprendizaje y una progresiva pericia en el uso de un lenguaje. Si se compara el desempeño del *Censor General* con *El Procurador General de la Nación y del Rey*, principal cabecera absolutista desde octubre de 1812, se aprecia un enorme avance en el lenguaje periodístico.

Epílogo

Desde finales de 1812 surgen otros actores en la prensa reaccionaria: *El Sol de Cádiz* hace campaña antimasónica en una veintena de números irregulares a caballo entre 1812 y 1813; el *Diario Patriótico de Cádiz* saldrá desde agosto del 13 hasta marzo del 14. Pero sobre todo será *El Procurador* quien represente la mejor culminación del proyecto iniciado por el jerezano. Será el mejor y más profesional de los papeles absolutistas, donde se curte una nueva hornada de escritores reaccionarios —y alguna escritora[26]— que fueron modelo para publicaciones en otros lugares, como *La Atalaya de la Mancha*. Pero *El Procurador* es también el fracaso de Villapanés, porque se creó contra él. Aunque seguiría publicando el *Diario de la Tarde*, su estrella periodística declinó por la competencia de un producto más eficaz. Sus relaciones con los redactores de que se rodeó no fueron fáciles, y una parte, encabezados por Francisco José Molle, lo dejaron para fundar *El Procurador*, que acabaría reemplazándole como referencia. Las críticas de los liberales al marqués empiezan a escasear, buscando nuevos enemigos; el *Censor* cerró y el *Diario* vespertino entró en un letargo de irrelevancia.

Cuando a fines de 1813 los periódicos empezaron a emigrar a Madrid, Panés se queda en Cádiz, lo que de nuevo le convierte en referencia conservadora, pero ya solo local. Tras el golpe de estado de mayo de 1814, el *Diario de la Tarde* siguió publicándose, ya sin competencia de los liberales. La prensa servil en Madrid y otras plazas pudo seguir algún tiempo, pero sin enemigo había perdido su razón de ser. El *Diario* cerró en octubre de 1814, no parece que por su voluntad. El marqués fue denunciado a las autoridades por su periódico, no sabemos exactamente el motivo, y fue conminado a presentarse en la cárcel. Prefirió huir y no entregarse. Sin duda, consideraría que era un amargo pago a los servicios que había prestado al absolutismo durante cuatro años. Meses después consiguió el perdón del rey y volvió a publicar su periódico. Esta última

[26] Entre los poquísimos publicistas reaccionarios que gozan de buenos estudios se cuenta una mujer: véase Cantos Casenave, Marieta, *A sangre y fuego. La escritura política de María Manuela López de Ulloa* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2016).

época, que cubre enero de 1815, solo tuvo 28 números. Eran otros tiempos. Pero mejor dejar hablar al propio marqués, que resumió así su vida periodística:

> El deseo de ser útil a sus compatriotas en un tiempo en que las circunstancias de la patria, amenazada por la fuerza en su libertad, y vacilante dentro en su gobierno y opiniones, necesitaban de un norte que les manifestase claramente el camino del bien, obligó al editor de este periódico a procurar con él la ilustración común, según sus alcances, convidando a los sabios para que, imitando su ejemplo, anunciasen al público sus ideas, rectificando las de aquellos, a quienes su excesivo amor a las novedades, así en política como en literatura, y aun religión, podría distraer de los principios sólidos en los que se cimienta la verdad y todo buen gobierno. Con este fin principió a publicarse el diario, llamado de la Tarde, en agosto de 1811, sosteniendo a veces los derechos del trono, defendiendo otras las verdades de la Santa Religión, e impugnando los sofismas y falsas acusaciones con que algunos ingenios superficiales pretendieron desacreditar y arruinar en todo, si les fuere posible, nuestras instituciones sabias y venerables. Este celo no pudo menos de suscitar a su Editor rivales, que, ya con dicterios, ya con sátiras amargas, ya con persecuciones decididas, declararon guerra abierta así a sus principios y doctrina, como a su persona; método de disputa no conocido hasta esta época entre los literatos. Distraído de su principal objeto por rivalidades necias y mezquinas, ajenas de la literatura, y peligrosas en tales circunstancias para el orden, se vio precisado muchas veces a entrar en contestaciones, que degeneraron en personalidades ridículas y odiosas, olvidando el principal interés y los deberes de un periodista, que no son otros que ilustrar al público dando noticias, extractos y juicios de obras de literatura, ciencias y artes a proporción que van saliendo a luz[27].

Así se veía quien para los liberales fue un apóstol de las sombras: como un mártir de la verdad y la «auténtica» ilustración. Y es cierto que hay algo de verdadera luz en toda sombra. Al margen del juicio coetáneo y la desmemoria de la posteridad, los publicistas reaccionarios desempeñaron un papel clave, incluso a su pesar, en aquello que supone la sustancia de lo acontecido en Cádiz: el aprendizaje de la libertad. En el empeño de organizar la vida común en libertad, el polo dialéctico que encarnan sus adversarios importa tanto como el de los adalides de la soberanía nacional. La prensa *servil* obligó a los liberales a confrontar sus límites. El reaccionarismo representa en el Cádiz de las Cortes el pluralismo ideológico, la certeza de que ninguna idea, ley, ni opinión, sería aceptada sin discutirse y sin oposición. En una sociedad libre hay que discutirlo todo y hay que discutirlo siempre, sea quien sea el que fuerce a hacerlo. Lo contrario es solo un simulacro de libertad. La prueba de que finalmente hubo genuina libertad es que sus enemigos consiguieron destruirla.

[27] En Sánchez Hita, «Las empresas…», § 123.

14

La fiesta del absolutismo: una celebración al cuadrado

Marie Salgues
Universidad de París 8
CREC, Paris 3, EA 2292

> … desde el Cinquecento el término «Teatro» se utiliza para hacer alusión a la cosmografía. El Teatro deja de ser simplemente el lugar de la representación, para convertirse en un espacio para la imaginación, donde se proyecta el saber de la época y la armonía del cosmos, a través de la fusión de las Artes[1].

Desde Calderón y su *Gran teatro del mundo*, la metáfora del espectáculo del mundo terrenal es un tópico, pero cobra un sentido mucho más fuerte cuando se trata de observar la autorrepresentación a la que se entrega el poder y la puesta en abismo que supone el teatro dentro del teatro en esa misma escenificación. A partir de 1814, se agudiza entre los gobernantes la conciencia de la importancia de las tablas ya que la batalla teatral que libraron josefinos y patriotas durante la recién terminada Guerra de la Independencia dejó bien claro su poder de movilización. Con la vuelta de Fernando VII, se opera un doble control sobre cualquier producción escenificada mediante un Juez Protector del teatro primero, quien se encarga de los aspectos políticos antes de trasladar, luego, la obra a manos eclesiásticas para que juzguen de la vertiente moral[2]. De hecho, las relaciones entre la Iglesia y el teatro parecen haberse estabilizado, si bien aún en fechas tan tardías como 1815, el tribunal de la Inquisición de Murcia acepta una denuncia contra un folleto de Antonio Valladares de Sotomayor que constituía un alegato a favor

[1] Merino, Esther, «Dioses y hombres a escena: cosmología en la escenografía del siglo xvii», *Pecia Complutense*, 25 (2016), pp. 61-91 (p. 65 para la cita, recalca la autora).

[2] Fernández Atiza, Carmen, *El teatro en Córdoba en el primer tercio del siglo xix* (Córdoba: Servicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba, 2002), pp. 47-50.

del teatro. El proceso no deja indemne al autor y sacude el mundo de los cómicos que contestan con un escrito en defensa propia en 1817[3].

Así pues, si el teatro fue largo tiempo anatematizado por la parte más reaccionaria de la sociedad, en cambio el absolutismo siempre tendió a una autorrepresentación que no renegaba del teatro ni de las más vistosas puestas en escenas. Esther Merino muestra, a partir del caso italiano, cómo se instala en la Edad moderna una escenografía que, pasando por los saberes de los grandes científicos de la época, da lugar a una representación de

> los signos del zodíaco, los cuales se podían interconectar con los dioses olímpicos de raigambre grecolatina, a los que, por si fuera poco, se podía encarnar en el mundo de la escena de los nuevos espectáculos de la Fiesta Moderna, identificándolos con los epicentros de esta sociedad, que eran los príncipes y monarcas, quienes propiciaron la creación de sus microuniversos efímeros a imagen y semejanza del que describían los científicos, para escenificar un nuevo orden hegemónico.[4]

Dados estos precedentes, la escenificación de obras de alabanza a Fernando VII, nada más volver este a ocupar su trono, es una prueba del dinamismo de la reacción, presta a echar mano de todos los recursos para asentar su dominio. El absolutismo hace gala de una actitud avasalladora al aprovechar todo tipo de celebración para festejar a su rey. En semejante contexto, considerando que ni las palabras son inocentes ni los dobles sentidos casuales, resulta significativo que se hable de «Restauración» para designar la vuelta de Fernando VII en 1814 (y 1824). La palabra, lo mismo que en francés de hecho, designa, evidentemente, «la reposición en el trono de un rey o una dinastía» (DRAE), pero también, la acción y el efecto de «reparar una pintura, escultura, edificio, etc. del deterioro que ha sufrido» (DRAE). Esta acepción asociada con la vuelta de Fernando VII parece aludir a un desdoro de su imagen, a la necesidad de pulirla, darle lustre, repararla para que se la pueda contemplar de nuevo en todo su esplendor. Esta doble definición me permite traer a colación otra palabra con varias significaciones: la de representación. En efecto, la monarquía, como cualquier autoridad de cualquier época, refracta una imagen de sí misma, es objeto de una representación, individual y/o colectiva, que la constituye en la mente de la gente. Y esta representación, esta imagen, es precisamente la que está en juego en otro tipo de representación, la teatral o, más generalmente, en las fiestas que pueda disfrutar el público, las que se proponían a los súbditos de su Majestad

[3] El análisis completo del proceso en Roldán Pérez, Antonio, «D. Antonio de Sotomayor y la Inquisición Murciana: censura Inquisitorial y Polémica sobre la licitud del Teatro», *Revista de la Inquisición*, n.º 6 (1997), pp. 45-71. La reacción de los cómicos y un panorama más amplio de esta difícil relación Inquisición / Teatro en la encrucijada de los siglos xviii y xix en Palacios Fernández, Emilio, «Teatro y política (1789-1833) entre la Revolución francesa y el silencio - Primera parte», en Álvarez Barrientos, Joaquín (ed.), *Se hicieron literatos para ser políticos. Cultura y política en la España de Carlos IV y Fernando VII* (Madrid: Biblioteca nueva, 2004), pp. 185-213, en particular pp. 193 y ss.

[4] Merino, «Dioses y hombres a escena», p. 64.

Fernando VII. Las fiestas reales constituyen una puesta en escena de la monarquía y las representaciones teatrales dedicadas al monarca o su familia, una puesta en escena de la realeza pero también del vínculo que une al monarca con sus súbditos.

La primera mitad del siglo XIX hereda una tradición muy arraigada, la del teatro cortesano, de las relaciones de sucesos y obras destinadas a celebrar grandes acontecimientos de la vida de los monarcas. A esta herencia de la monarquía del Antiguo Régimen, se suma el aprovechamiento del teatro de actualidad militar o «patriótico», nacido durante la Guerra de la Independencia[5] y que dará algunas producciones durante el régimen fernandino, en particular con ocasión de la intervención de los Cien mil hijos de San Luis en 1823. En ambos casos, solían ser obras cortas que no constituían la parte central de una función teatral sino que servían, más bien, como intermedio, fin de fiesta o se insertaban en una programación variada. Estudiando las obras que, de 1814 a 1830, celebran a Fernando VII, veremos cómo la fiesta acaba siendo el único objeto de estas obras, escenificando así la paralización de la historia y, de este modo, la fuerza de una reacción que consigue detener el paso del tiempo[6].

De argumentos, formas y estrategias para festejar al rey

El corpus de las obras encierra las habituales celebraciones de la existencia del rey, en su vertiente más humana: su santo, su cumpleaños[7], el día de su boda[8], el del nacimiento de la futura Isabel II[9]. Se completa con obras de actualidad militar: una para celebrar su vuelta a Madrid después de un viaje de pacificación a Cataluña en 1828 y seis para la victoria de los Cien mil Hijos de san Luis[10] y la «liberación» de Fernando

[5] Lo mismo que las loas se inscriben en una larga trayectoria teatral, las obras de actualidad militar, si bien tienen rasgos propios que las fundamentan como un género nuevo a partir de 1808, tienen unos «antepasados» teatrales que explican y facilitan su surgimiento. Véase una presentación de los posibles antecedentes en el siglo XVIII en CAMPOS, Jorge, *Teatro y Sociedad en España (1780-1820)* (Madrid: Editorial Moneda y Crédito, 1969).

[6] Para una comparación con el caso francés, véase WAQUET, Françoise, *Les fêtes royales sous la Restauration ou l'Ancien régime retrouvé* (París - Ginebra: Arts et métiers graphiques - Droz, 1981).

[7] ANÓNIMO, *El día de Fernando* (Madrid: Impr. que fue de García, 1814). Estreno el 14.10.1814, Teatro Cruz de Madrid.

[8] BRETÓN DE LOS HERREROS, Manuel, *El templo del Himeneo. Melodrama mitológico alegórico en honor del augusto enlace de Nuestro amado Soberano don Fernando VII* (Madrid: Impr. de I. Sancha, 1829). Estreno el 14/12/1829 en presencia de Sus Majestades. Para las obras de Bretón de los Herreros, se podrá consultar también FERNÁNDEZ URENDA, Francisco Javier, *Política y autocensura en el teatro menor de Manuel Bretón de los Herreros: 1828-1861* (Logroño: Universidad de la Rioja, 2014).

[9] C[ARNERERO], J[osé] M[aría] de, *Los festejos olímpicos o El triunfo de Citerea*, manuscrito (Biblioteca Histórica de Madrid, Tea 1-185-5, A). La muerte del padre de María Cristina obliga al Ayuntamiento a cancelar todos los festejos que había dispuesto, incluida la función teatral prevista para el día 22 de noviembre. Parece ser que la obra no llegó a estrenarse.

[10] Además de las que se comentarán luego más precisamente, entra también en el corpus la obra de BARRANTES, Mariano, *Una sesión de Cortes en Cádiz* (Madrid: Impr. de D. M. de Burgos, 1823). El autor

VII. Dado que no se puede representar, encarnar al rey, queda descartado que un actor desempeñe su papel con lo cual o se trata de loas alegóricas o el monarca está presente en las tablas bajo la forma de un retrato suyo (a veces ambas cosas). Ya lo dijimos, las obras que celebran los grandes acontecimientos de la existencia del monarca en su parte más humana recuperan una tradición de larga trayectoria de la monarquía del Antiguo Régimen. En este sentido, interesaba a la monarquía fernandina reanudar con el pasado, tanto más cuanto que acreditaba la versión de la restauración de Fernando VII como una mera recuperación del pasado, haciendo caso omiso de la brutal interrupción impuesta a la marcha de la historia y a la legitimidad nacional[11].

De hecho, todo sucede como antaño y la vuelta a la más pura tradición teatral, la de las loas alegóricas, se acompaña por la pleitesía que le rinde Madrid a su soberano. La municipalidad se asocia a los regocijos, y la Villa y Corte encarga a José María de Carnerero la redacción de una obra para el enlace del rey en 1829. Se trata de *Las glorias de España*[12] y poco importa si carece de continuidad ideológica: a estas alturas ¿quién se acordaba de que José María de Carnerero, otrora protegido de Godoy y josefino declarado durante la Guerra de la Independencia había tenido que exiliarse algún tiempo a Francia[13]? Autor de cinco obras en este corpus en alabanza de Fernando VII, había sabido adaptarse a los nuevos tiempos desde que en 1810 diera a la escena *La novicia o la víctima del claustro*[14]. Si la representación de *El sí de las niñas*[15] estaba prohibida bajo Fernando VII, mucho más sulfurosa podía parecer la obra de Carnerero que tampoco había vuelto a representarse, evidentemente.

Esta pequeña contradicción en la empresa teatral de auto-alabanza que lleva a cabo la Restauración fernandina no parece constituir ningún inconveniente u obstáculo mayor para unas fiestas cíclicas que, cada año, recuerdan las fechas aniversarias importantes.

---

cedió todos sus derechos, la ofreció «gratis» para que se representara en el teatro y, comenta *El restaurador* del 07.12.1823, p. 1252 «el público realista espera ser tan bien servido como días atrás lo fueron los revolucionarios, con producciones en que se pretendió desacreditar los heroicos esfuerzos de la fidelidad». Justo antes, decía que en la obra «se ridiculizan como merecen las cortes jacobinas».

[11] Pedro Rújula insiste en la violencia inédita de este proceso en «Le mythe contre-révolutionnaire de la 'Restauration'», en Caron, Jean-Claude y Luis, Jean-Philippe (eds.), *Rien appris, rien oublié? Les Restaurations dans l'Europe post-napoléonienne* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2015), pp. 231-242.

[12] C[arnerero], J[osé] M[aría] de, *Las glorias de España*, manuscrito (Biblioteca Histórica de Madrid, Tea 1-185-7, A). Representada el 14 de diciembre de 1829 en presencia de sus majestades y luego el día 15 en el teatro del Príncipe (*Diario de avisos de Madrid*, 15/12/1829, p. 4).

[13] Rodríguez Sánchez, Tomás, *Catálogo de dramaturgos españoles del siglo xix* (Madrid: Fundación universitaria española, 1994), p. 138.

[14] Traducción de *La Mélanie*, de Houdard de la Motte, según la *Gazeta del gobierno de México*, 26/8/1825, p. 3.

[15] Palacios Fernández, «Teatro y política (1789-1833)», p. 215 y p. 219.

El teatro sin actores[16] se representa para el día del padre de Fernando VII y del hermano de este, o sea para el día de san Carlos, en 1814. Sin embargo, habla de los festejos organizados para el santo del Rey, y para su hermano, el infante. La escena transcurre en un pueblo de Castilla y nos da una idea de cómo podían ser estas fiestas, incluso lejos de Madrid. El alcalde ha invitado a todos los hidalgos del pueblo para acompañar al ayuntamiento. Se dispuso primero que el ayuntamiento fuera «con toda ceremonia / y grande acompañamiento / al Consistorio» para que allí el alcalde pronunciara «una primorosa arenga» (…) «Luego se dará un gran paseo / Con los retratos del Rey / Y sus Altezas, y puestos / En el lugar competente, / Se ilumina al mismo tiempo / La plaza, y se arma un gran baile» (I, 7ª, pp. 31-32). Al día siguiente, deben continuar los festejos: una función de Iglesia, un banquete ofrecido por el ayuntamiento a la gente más importante del pueblo y, de noche, la representación de una loa en el teatro (I, 7ª, p. 32).

De hecho, en la lista de nuestras obras destinadas a celebrar el santo o el cumpleaños del rey, hay una loa (*El templo de la paz*[17], para su cumpleaños en 1815), pero más llamativa resulta la presencia en estas piezas de la meta-teatralidad, de una puesta en abismo de la representación teatral. Nos damos cuenta de ello desde los mismos títulos, ya sea *La comedia de repente*[18] para su cumpleaños, en 1814; *La función de la aldea*[19], para su santo en 1815 o el mismo *Teatro sin actores* que acabamos de mencionar. En las obras de actualidad militar, también tenemos loas (*La anarquía vencida*[20], *Realidad en ilusión*[21]) y esa misma presencia del teatro: en *El regreso del monarca*[22], la primera mitad de la obra yuxtapone una serie de escenas campestres a orillas del río en que se codean alegremente todas las capas sociales (según el ideal de fiesta espontánea de los ilustrados) y la parte final muestra los preparativos y la llegada del público (cubriendo toda la escala social, desde unos músicos ciegos hasta unos aristócratas) para presenciar una obra en honor del rey.

[16] Anónimo, *El teatro sin actores* (Madrid: Impr. de Repullés, 1814). Estreno el 7/11/1814, Teatro Príncipe de Madrid.

[17] Anónimo, *El templo de la paz* (Madrid: Impr. que fue de García, 1815). Estreno el 14.10.1815, Teatro Cruz de Madrid.

[18] [Enciso (de) Castrillón, Félix], *La comedia de repente*, manuscrito (BNE: mss 20091[11]), 1814, 28 folios. Estreno el 14/10/1814, Teatro del Príncipe de Madrid.

[19] Anónimo, *La función de la aldea* (Madrid: Impr. que fue de García, 1815). Estreno el 30.05.1815, Teatro Cruz de Madrid.

[20] Anónimo, *La anarquía vencida* (Madrid: Impr. de I. Sancha, 1823). Estreno el 3.11.1823, función privada en Madrid en obsequio del Duque de Angulema.

[21] Arriaza, Juan Bautista de, *Realidad en ilusión* (Madrid: Impr. Real, 1823). Estreno el 27.11.1823 en el Teatro Príncipe de Madrid.

[22] Carnereo, José María de, *El Regreso del Monarca* (Madrid: Impr. de Sancha, 1828). Estreno el 14/08/1828 en el Teatro Príncipe de Madrid, en presencia de Sus Majestades.

En *Las ofertas útiles*, representada para el santo de Fernando VII en 1816[23], el corregidor de un pueblo ha suspendido, varios días antes, los preparativos de los habituales festejos (brindis y luces) para homenajear al rey al considerar que no eran los más apropiados. Ha convocado a todos los hombres importantes del pueblo para desvelarles sus planes. Explica que las señoras han decidido colocar un retrato del soberano en la plaza y que cuatro huérfanas, vestidas por la bondad de esas mismas damas, estarán a su lado para cantar en honor del rey. En cuanto a los hombres, tendrán que poner a los pies del retrato algún obsequio que interese a los pobres. O sea, como resume el loco del pueblo, no solo las buenas palabras de siempre, sino buenas acciones. Ahora tienen que dirigirse todos a la plaza, dando vivas al rey, lo que hacen mientras van saliendo. En la plaza, ya se ha colocado el retrato del rey y también el de los infantes. Hay gente del pueblo en la plaza y algunas damas, con las cuatro huérfanas, están cantando unas quintillas en loor de Fernando VII. Los obsequios son promesas de comportamientos dignos, más humanos. El corregidor promete mostrar piedad con los presos, el regidor va a sufragar los gastos de apertura de varias escuelas para formar hombres sabios, útiles, buenos maridos y aplicados artesanos, dos propuestas muy del ideario ilustrado. El oficial pone su espada al servicio del rey contra cualquiera que niegue su bondad, el rico promete no arrendar las tierras por encima de su valor y dar las semillas gratis a los labradores pobres ese año para la siembra. En cuanto al maestro, enseñará a los chicos a amar al rey y a imitarlo mejor… La lista termina con el obsequio del loco: la verdad enunciada por su mujer (le cede su propio papel ya que su locura le ha permitido desgranar verdades como puños a lo largo de la obra). Ella dice que ya con este rey se acabó el tiempo de los cortesanos aprovechados, que Fernando VII se yergue como baluarte de la justicia y le anima a seguir huyendo de malos consejeros y aduladores. Estamos en 1816, se reaviva la idea de los malos consejeros, culpables de todo desliz, como aquellos que rodearon a Fernando y abusaron de su inocencia cuando el motín de Aranjuez.

No siempre la representación o la fiesta ocupa la totalidad de la obra y puede ser una especie de hilo que corre a lo largo de la obra. En *La noticia feliz*[24], Paquita, una de las protagonistas, se ha aprendido un romance escrito y puesto en música por su novio, y dedicado al rey. Recita parte del texto durante la obra (esc. 3ª). Inés, la criada, también se preparó un texto al que puso «musiquilla» el barbero de enfrente (esc. 3ª) y asimismo la oiremos recitar parte de la composición. Al final casi de la obra, se lee otra

[23] Anónimo, *Las ofertas útiles*, pequeña pieza cómica (…) en obsequio del día de nuestro Augusto Soberano (Madrid: Impr. que fue de García, 1816). Estrenada el 31/05/1816, Teatro de la Cruz de Madrid.

[24] C[arnerero], J[osé] M[aría] de, *La noticia feliz* (Madrid: Impr. que fue de García, 1823). Estreno en Madrid, el 26 de noviembre de 1823. La obra vuelve a representarse el 12 de agosto de 1828, en una función de gala ofrecida, entre otros festejos públicos, por el Ayuntamiento de Madrid, como prueba de su contento por el final de la «gloriosa expedición a Cataluña» del monarca. La familia real presencia la función.

composición alusiva para dar vivas al rey. Termina la pieza con una escena de fiesta en el pueblo iluminado y seguidillas que vuelven a celebrar a Fernando VII.

En *Virtud y reconocimiento o La Entrada de los Franceses en Madrid*[25], Carlos, el buen realista, ha escrito unas coplas para recitarlas el día de la victoria final. Cuando Manuel, su futuro suegro, quiere preparar algún festejo para la inminente victoria, su hija y Carlos le anuncian que ya están llevando a cabo unos preparativos. La escena final tiene lugar en el jardín donde se han dispuesto los retratos de Sus Majestades. Se oye pasar al ejército, metaforizado por la música militar que le acompaña. Los personajes van al balcón a verlo todo mientras los espectadores solo lo «ven» por los ojos de Teresa, que lo cuenta. Durante el almuerzo, cada personaje va recitando unos versos. Al final, todos se disponen a salir con cintas blancas, para unirse al regocijo general, y una música militar ritma los vivas al rey que cierran la obran.

Una función cerca de Cádiz[26] se abre con la condesa, espectadora privilegiada del cautiverio del rey. Lo acecha desde sus balcones para tener la suerte de verlo algunos días, cuando saluda a sus fieles. Resulta que es el cumpleaños del conde, quien, como voluntario realista, está participando en los últimos combates destinados a «liberar» al rey. Cuando se entera de que están a punto de bombardear el lugar para rematar la victoria, pasa a abrazar a los suyos y les propone que su fiesta de cumpleaños sirva mejor para solemnizar el suceso mayor que está a punto de ocurrir. Su hijo, dos criados y un huésped francés se unirán también al combate y todos vuelven a casa después de la victoria final, en medio de vivas al rey. Va a comenzar la función, la condesa invita a todos al deleite: «Amigos míos entregaos al placer, repitiendo, sin cesar la suspirada aclamación de Viva el rey» (f. 33b), lo que hacen todos antes de que entre el baile final.

O sea que, cuando no constituye el corazón mismo de la obra, la fiesta, teatral o no, por lo menos la recorre y la cierra. Las obras de teatro escritas para celebrar al monarca escenifican obras escritas para celebrarle, o hacen de los personajes unos actores o recitantes momentáneos para los demás personajes de la obra, que de actores pasan a espectadores. En esta inversión de papeles, se diluye la frontera entre público y actores y se invita al público a participar activamente en la función misma. El ejemplo más evidente de ello estriba en esos vivas que no dejan de darse, a los que el público se sumará inevitablemente, incluido de manera implícita en la invitación a corear el grito que siempre lanza el actor que da el primer viva. Es la lección que nos propone el dramaturgo de *El teatro sin actores* ya que, en el momento de celebrarse la función teatral, las autoridades se dan cuenta de que los cómicos se han ido casi todos. El mar-

[25] Anónimo, *Virtud y reconocimiento o la entrada de los franceses en Madrid*, manuscrito (Biblioteca Histórica de Madrid, Tea 1-181-9, C). Estreno el 14/10/1824, Teatro Príncipe de Madrid.

[26] Anónimo, *Una función cerca de Cádiz*, ocurrencia de circunstancias con motivo de la toma de Cádiz y de la libertad del Sr. D. Fernando VII (Biblioteca Histórica Municipal de Madrid, Tea 1-181-11, B). Estreno el 14/10/1823, Teatro del Príncipe de Madrid.

qués, verdadero señor del pueblo al poseer todas las tierras arables, propone entonces a los presentes ser los mismos actores para una loa que pone en escena la Constancia, la Lealtad, el Amor y el Respeto al Rey. Resulta al final que el marqués fue quien pidió a los cómicos esconderse para así mostrar al pueblo cómo homenajear mejor al rey y poder también arreglar una disputa entre dos personas. Como subraya él, «…fomentar al vasallo / es añadir brillo nuevo / a la diadema del rey» (I, 15a, p. 56). En una especie de puesta en abismo al revés, se invita a la gente de a pie a asumir el papel de los actores y a festejar al rey, con su acción cotidiana, de la que dieron ejemplos los hombres de *Las ofertas útiles* o el buen marqués que reconcilió a dos súbditos, rectificando de paso el comportamiento deshonesto de uno de ellos.

Philippe Corno demostró que, en el teatro patriótico de la Revolución francesa «la fiesta constituye un verdadero topos recurrente en aquellas obras» subrayando también «hasta qué punto la fiesta llega a sustituir casi el acontecimiento mismo». Recalcaba finalmente el «clima festivo que satura completamente la acción dramática y tiende a catalizar la adhesión del público a este movimiento colectivo de alegría al que se invita a franquear la barrera de las candilejas»[27]. O sea, se invita a los espectadores a participar aún más en una celebración a la que, de hecho, daban su visto bueno solo con acudir al teatro. Estar presenciando la función es una manera, ya, de reiterar su adhesión al soberano, y todavía más en este caso de fiesta elevada al cuadrado. Ahora bien, si Philippe Corno lo ve como una manera de volver a incluir al pueblo en la acción histórica, arriesgándose así a enaltecer una acción popular cuyos desbordamientos temen más que nada los dramaturgos y los mandos franceses, el resultado, en el caso español, me parece muy distinto.

Desde la difuminación de argumentos e historias hasta la paralización de la Historia

En efecto, en nuestras obras, la fiesta se manifiesta, más bien, como una negación de la historia, o por lo menos, como su inmovilización. Mostré en otra parte cómo la obra de José María de Carnerero, *La noticia feliz*, escrita para celebrar la victoria de 1823, en realidad acaba escenificando de nuevo la restauración de Fernando VII en 1814, verdadero momento fundador.[28] Con ello, volvemos al inicio, como si se hubiera

[27] Corno, Philippe, «La prise de la Bastille sur la scène révolutionnaire: un théâtre à la limite», en Poirson, Martial (dir.), *Le théâtre sous la Révolution. Politique du répertoire (1789-1799)* (Paris: Editions Desjonquières, 2008), pp. 327-339. Las citas rezan en el original: «la fête constitue un véritable topos récurrent de ces œuvres» (p. 332). Luego «combien la fête s'y substitue à l'événement lui-même» (p. 332) y finalmente «un climat festif qui sature totalement l'action dramatique et qui tend à catalyser l'adhésion du public à ce mouvement de joie collectif invité à passer la barrière de la rampe» (p. 333). Traducción mía.

[28] Salgues, Marie, «Restaurar y festejar al rey ¿Una secularización incipiente en el discurso teatral en la segunda Restauración fernandina?», en Bussy Genevois, Danièle y Crémoux, Françoise (dirs.), *Secularización en España (1700-1845). Albores de un proceso político*. En prensa.

detenido el tiempo nada más empezar la Restauración. En las obras de 1823 que todavía tienen un argumento, la historia que se nos «cuenta» se detiene precisamente cuando surge la fiesta, una celebración que cierra la obra y lo detiene todo en el momento mismo en que la segunda Restauración se pone en marcha. Comentando el papel de la historia en el teatro entre 1870 y 1914, Florence Fix, después de recordar que historia y teatro están emparentados por ser ambos «maneras de relatar», trae a colación a Victorien Sardou, un dramaturgo, por cierto, de la segunda mitad del siglo XIX, pero cuya visión del teatro encaja perfectamente con el movimiento que presenciamos en nuestras obras. Así, comenta ella, «Para Victorien Sardou, el teatro es la decadencia de la historia; cuando la retórica reemplaza la acción, es la señal de que lo histórico ya no pinta nada»[29].

Y esto es lo que demuestra una obra curiosa, *La tertulia realista*[30], de José María Carnerero, representada en 1824 y 1825 para el santo del rey. Constituye, de entrada, un caso aparte porque mezcla esta festividad con la segunda Restauración. Como reza el título completo, se trata de un «Intermedio dramático compuesto de algunos diálogos sueltos y análogos a la Restauración Monárquica y a la festividad de Nuestro Católico Monarca D. Fernando VII. Acompañado de piezas poéticas al mismo objeto, de baile nacional y de himnos en loor de Su Majestad»[31]. La pieza empieza como cualquier otra de las que suponen una puesta en abismo de la fiesta: en una «sala amueblada con elegancia» (reza la acotación escénica), hay un retrato del rey. Madre e hijas están ensayando diversas composiciones dirigidas al Rey en este día especial en que el marido y el hijo han ido a besar la mano de la familia real, pudiendo ver así desde muy cerca «el júbilo que inspira la festividad de un Monarca idolatrado, que convida a la reconciliación y al

[29] FIX, Florence, *L'histoire au théâtre, 1870-1914* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010), p. 166 («… histoire et théâtre sont tous deux (…) des modes de récit») y p. 167 («Pour Victorien Sardou le théâtre est la décadence de l'histoire; quand la rhétorique remplace l'action, c'est signe que l'historique n'a plus sa place»). Traduzco yo. Está claro que esta visión suya es del todo discutible; el teatro de actualidad militar, por ejemplo, cuando funciona, sirve al contrario para re-presentar la historia, encarnarla para quien no pudo asistir al combate o conflicto escenificado (construyendo, de paso, una determinada visión histórica). Pero lo que interesa aquí es que corresponde con nuestras obras que, precisamente, no quieren representar la historia sino negar su desarrollo.

[30] C[ARNERERO], J[osé] M[aría] de, *La tertulia realista*, manuscrito (Biblioteca Histórica de Madrid, Tea 1-184-4). Estreno el 6/6/1824, Teatro del Príncipe de Madrid.

[31] El *Diario de Madrid* la anuncia para el final de la función en el Teatro del Príncipe, el 6/6/1824, p. 4. El mismo anuncio el 7/6/1824 muestra que se repitió al día siguiente. En 1825, se vuelve a escenificar, esta vez en el mismo día del santo del rey, quedando anunciado así en el *Diario de avisos de Madrid* (28.05.1825, p. 4): «(…) se terminará el espectáculo con el intermedio dramático titulado: *La Tertulia Realista*, nuevamente aumentado de algunos diálogos análogos a la restauración monárquica, y de piezas poéticas a la festividad del Rey nuestro Señor, por su autor D. José María de Carnerero: de un aria coreada de Aureliano de Palmira, del maestro Rossini, cantada por la actriz Josefa Spontoni, y de un himno alusivo a la circunstancia: el teatro estará iluminado». De nuevo lo programan para el día 31 (p. 4). La obra se vuelve a programar para el día 1 de junio (*Ibíd*., p. 4) y para el 2.06. (*Ibíd*., p. 4).

olvido de los agravios» (ff. 5a-5b). Vuelven de Aranjuez el amo y su hijo, y se disponen a una sesión especial de la tertulia del día, más parecida a una academia en la que cada uno recitará las composiciones memorizadas. De hecho, D. Claudio, el padre de familia, se adelanta hacia el público para recitar décimas. En este gesto de dirigirse directamente al público, se rompe la ilusión teatral, y la obra ya se convierte en un recitativo antes que en pieza. Mientras recitaba, el criado ha ido adornando con guirnaldas el retrato del rey, y cuando concluye, todos dan vivas al rey. Luego Jacinto, el hijo, ocupa el lugar de su padre y pasa a recitar una letrilla. Y así hasta el final. Entre cada recitado, el criado hace comentarios, en general para hacer reír al público o como expresión de la sensatez del pueblo. Otra versión manuscrita de la misma obra teatral[32] hace preceder el texto de un par de escenas más para introducir a otro personaje: un maestro de canto italiano, que añade algo de ficción y risa, porque habla italiano y corteja a la criada, pero luego, el texto es idéntico. De la descripción anterior, resulta claro que la pieza está en los márgenes del teatro. La ausencia de argumento y el que los actores se dirijan al público como tal para recitar su texto nos alejan de la teatralización. Solo nos queda la fiesta, con el retrato del rey y los textos alusivos que se deben aplaudir en señal de adhesión. Es como teatro degradado, sin que el término sea peyorativo; un teatro que no pretende serlo, que no alcanza a serlo. No es que se detenga la acción, es simplemente que no la hay. El hecho de que la obra se repita al año siguiente, para la misma ocasión, ilustra aún más esta inmovilización del tiempo histórico.

Más aún, esta suspensión histórica plantea incluso la cuestión de la significación del lenguaje mismo, un lenguaje que da vueltas sobre sí mismo y ya no crea sentido. En efecto, fijándonos en las loas alegóricas, nos damos cuenta de que su lectura y comprensión resultan cada vez más complicadas para el público. Parece que es el conjunto del lenguaje escénico el que está perdiendo parte de su potencialidad, de su capacidad a generar significación. Así, en el manuscrito de la obra *El templo de la Gloria*[33], escrita con ocasión del nacimiento de la futura Isabel II, el dramaturgo inserta explicaciones sobre la significación de varios emblemas a lo largo de su alegoría; son como notas de pie de página, palabras que no pertenecen al texto para declamar. Así, cuando se ven en el templo de la gloria los escudos de España e Italia, comenta que «los escudos manifiestan la unión de los dos estados». O aclara que Minerva «representa la Justicia y la Sabiduría», que el laurel de oro es «símbolo de los triunfos de España», que siete estrellas en forma de Zona constituyen un «emblema de la Inmortalidad», que la Cor-

[32] Es la misma signatura que la anteriormente mencionada, ambos manuscritos vienen juntos en el archivo.

[33] Hernando Pizarro, Manuel, *El templo de la gloria*, Melodrama alegórico (…) en ocasión de celebrar el Nacimiento de la Serenísima Sra Infanta D.ª M.ª Isabel Luisa, manuscrito (Biblioteca histórica municipal de Madrid, Tea 1-185-11, A, 1830). Estreno el 20/11/1830, Teatro Cruz de Madrid, en presencia de Sus Majestades.

nucopia «simboliza la riqueza y la abundancia» y la antorcha encendida está allí como «emblema de la esclarecida estirpe». (I, 9ª, f. 14ª). El manuscrito quizá podía servir luego para dar el texto a la imprenta pero el ejemplar que manejé venía de los archivos de la Cruz, pertenecía al teatro mismo, así que podemos considerar que sus principales destinatarios fueron los actores y/o el pintor encargado de los decorados. Las explicaciones manifiestan las dudas que alberga el dramaturgo de que las significaciones ni siquiera sean claras para el personal del teatro, para los profesionales de este lenguaje alegórico. Un lenguaje que ya no tiene significado.

A modo de conclusión, podríamos citar las palabras de Sophie Mentzel en un estudio que consagra a la figura real en ambas Restauraciones, francesa y española. Según ella, «El rey, por las invenciones y arreglos de que es objeto, sí es un personaje histórico, ya que declara el sentido de la Historia»[34]. ¿Qué pasa, entonces, cuando la Historia no tiene sentido, en ninguna de sus acepciones? Ni va a ninguna parte, se ha detenido, ni significan ya las obras que escenifican a quien encarna esta Historia. El pequeño corpus que acabamos de repasar encierra indicios de la futura crisis teatral de la figura real. En Francia, desde *Charles IX ou l'école des rois*, de Chénier[35], obra estrenada en noviembre de 1789 y que los especialistas consideran fundadora del teatro patriótico de la Revolución francesa, el teatro no se arredra a la hora de desmitificar a sus cabezas coronadas; peor hará al guillotinarlas. En España, la tragedia *Louis XI*, del francés Casimir Delavigne, traducida por Pedro Gorostiza en 1844[36], se atrae el descontento de la censura, opuesta a que «se saque a un monarca con tantos errores humanos»[37]. Finalmente el teatro hugoliano dará una clave para entender lo que se juega en estas escenificaciones de la figura real. Comenta Sophie Mentzel, que «La identificación escénica del rey con la Historia explica en parte por qué el teatro francés representa con frecuencia a los monarcas españoles: como indica el prólogo de *Ruy Blas*, la historia de su dinastía es la de un ocaso que termina en 'las tinieblas de un crepúsculo'. A partir de entonces, el tiempo es inestable, abierto, inquietante. Los hombres pueden hacer y deshacer la Historia que ha dejado de ser el lugar de las certidumbres».[38] Este

[34] MENTZEL, Sophie, «La crise de la figure royale sous les restaurations française et espagnole», en FERRY, Ariane (dir.), *Le personnage historique de théâtre: de 1789 à nos jours* (Paris: Classiques Garnier, 2014), pp. 337-350. («Le roi par les inventions et les aménagements dont il est l'objet, est donc bien un personnage historique puisqu'il dit le sens de l'Histoire». Cita p. 347. Traduzco yo).

[35] CHÉNIER, Marie-Joseph de, *Charles IX, ou l'école des rois* (Paris: chez Bossange et Compagnie, 1790).

[36] DELAVIGNE, Casimir, *Luis Onceno*, tragedia en 5 actos, traducida al castellano en diferentes metros por D. Pedro Gorostiza y Cepeda (Madrid: Est. Tip. de E. Cuesta, 1879).

[37] RUBIO JIMÉNEZ, Jesús, «La censura teatral en la época moderada: 1840-1868. Ensayo de aproximación», *Segismundo*, n.º 39-40 (1984), pp. 193-231. Cita p. 210.

[38] MENTZEL, «La crise de la figure royale…», p. 350 («L'identification scénique du roi et de l'Histoire explique en partie pourquoi le théâtre français représente volontiers les monarques espagnols: comme l'indique la préface de *Ruy Blas*, l'histoire de leur dynastie est celle d'un déclin qui s'achève dans «les

juicio de Hugo remite a 1700 y el fin de los Austrias pero la tarea de Fernando VII, precisamente, será impedir que los hombres puedan hacer la Historia. Volver a las certidumbres del tiempo del Absolutismo significa detener la historia, una lección que la reacción entendió antes que otros muchos y que escenificó en las tablas del teatro español de principios del XIX mediante una fiesta que se festeja a sí misma para marcar la vacuidad del tiempo histórico.

---

ténèbres d'un crépuscule». Le temps est désormais instable, ouvert, inquiétant. Les hommes peuvent faire et défaire l'Histoire, qui n'est plus le lieu des certitudes». Traduzco yo). Para la cita de Hugo, véase HUGO, Victor, *Ruy Blas*, «Préface», *Œuvres complètes*, *Théâtre II* (Paris: Robert Laffont, 1985), p. 6.

15

Propaganda antiliberal y presión reaccionaria: *El restaurador* como vigilante de la ortodoxia ultra (1823)[*]

Gonzalo Butrón Prida
Universidad de Cádiz

> La revolución de España será sin duda un acontecimiento notable en los anales del mundo. Una nación que pasaba por apática, y de la cual solo se hablaba alguna vez para zaherirla, toma de pronto el aspecto más imponente, y varía la forma de su gobierno casi sin derramar una gota de sangre. A la libertad sigue bien pronto la licencia; ésta produce inmediatamente la anarquía; tras de ella viene la guerra civil; cuatro años de convulsiones crean nuevos intereses, desquician enteramente la antigua monarquía y, sin embargo, un ejército extranjero, poco numeroso para tan grande empresa, invade todo el reino casi sin pelear, y la contrarrevolución queda terminada en seis meses; pero el orden no se restablece, ni se pone término a la efervescencia y a la agitación.
>
> Sebastián Miñano, *Examen crítico de las revoluciones de España de 1820 a 1823 y de 1836*, París, 1837

Libertad, licencia, anarquía, guerra civil, contrarrevolución y desorden. La secuencia política definida por Sebastián Miñano sigue las pautas de la que se convertiría durante años en la interpretación canónica tanto del fracaso del primer liberalismo, como de la incapacidad del absolutismo inmovilista. Según la misma, el liberalismo veinteañista habría desperdiciado las expectativas despertadas por un cambio político ejemplar —sin las convulsiones y el derramamiento de sangre que tanto preocupaban a los moderados—, y habría abierto, con su deriva hacia la anarquía, el camino hacia una contrarrevolución nula. En la perspectiva interesada de Miñano, revolución y contrarrevolución representaban dos pesados lastres para la modernización española, de ahí que los presentara como dos modelos incapaces de asegurar el orden y la prosperidad,

[*] Este trabajo forma parte del proyecto de investigación HAR2015-65991-P: «Entre revolución y contrarrevolución. Ciudades, espacio público, opinión y politización (1789-1888)», financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER).

objetivos sólo alcanzables, por el contrario, mediante la apuesta por «las armas del raciocinio, de la prudencia y de la moderación»[1].

Las tres alternativas políticas presentes en el análisis de Miñano, la revolucionaria, la contrarrevolucionaria y la moderada, se enfrentaron de forma abierta en 1823, cuando, con motivo de la intervención de los Cien Mil Hijos de San Luis, optaron simultáneamente a perfilar el incierto horizonte político español. Paradójicamente, la ambivalencia de los planes franceses, que combinaban las declaraciones a favor de una revisión del régimen constitucional español con un visible acercamiento a los absolutistas, situó a las dos últimas en un plano de aparente igualdad como potenciales beneficiarias de una eventual derrota liberal. Sin embargo, aunque ambas coincidían en su oposición a la Constitución de Cádiz, cada una articuló propuestas diferenciadas, e incompatibles entre sí, ante el desafío representado por la revolución iniciada en 1820, de ahí que colisionaran en la encrucijada planteada por la invasión francesa.

Este trabajo aborda precisamente la lucha emprendida por los ultraabsolutistas no para combatir el desafío de los revolucionarios de 1820, a los que confiaban derrotar, sino para evitar que se concertara, en su lugar, una alternativa reformista o moderada. En concreto, analizamos, a través de las páginas de *El Restaurador*, las claves de la campaña política desarrollada por la propaganda antiliberal durante el verano de 1823, cuando se temía que el avance de las tropas francesas terminara propiciando una transacción con los liberales que condicionara, e impidiera, el retorno de Fernando VII al trono absoluto.

La violencia y el resentimiento presentes en la campaña de *El Restaurador* revelan hasta qué punto inquietaba a los realistas la posibilidad del establecimiento de un régimen templado en España. Esta preocupación se fundaba en la alarmante confluencia que presentaban las declaraciones francesas previas a la invasión, tendentes a aceptar una revisión constitucional y un gobierno representativo en España, y la disposición al acuerdo mostrada por los sectores más moderados del espectro político español; de ahí que trataran de impedir, por todos los medios, cualquier salida que no contemplara el retorno completo al absolutismo y el castigo a los liberales.

El Restaurador como órgano clave de la propaganda contrarrevolucionaria

En este contexto comenzó a publicarse, el primero de julio de 1823, *El Restaurador*, que fue, con excepción de la *Gaceta*, el único periódico diario disponible en aquellos momentos en Madrid. Si bien no fue el único órgano de la opinión ultra, puesto que *El Procurador General del Rey*, que había logrado publicar algunos números durante el verano de 1822, salió intermitentemente a la calle desde principios de 1823, incremen-

[1] Miñano, Sebastián, *Examen crítico de las revoluciones de España de 1820 a 1823 y de 1836* (París: Delaunay, 1837), t. I, p. 4.

tando notablemente su cadencia editora desde mayo, tras la salida del gobierno liberal de Madrid.

En general, estos periódicos se encargaron de presentar a la opinión pública la grandeza del absolutismo, así como de mantener los ánimos en alerta frente a cualquier intento de desviar la atención de la restauración completa del antiguo orden, que consideraban el objetivo irrenunciable de la campaña militar iniciada en abril de 1823. Con este fin, denunciaron y condenaron cualquier intento de pacto o acuerdo que implicara la renuncia al plan definido, como señalaría Miñano en referencia a *La Gaceta* y *El Restaurador*: «soplaban sin cesar la discordia, y declamaban abiertamente contra todo lo que pudiese tener roce con la moderación, como que eran el órgano de un partido exaltado»[2].

De clara impronta clerical, *El Restaurador* fue dirigido por el mercedario calzado fray Manuel Martínez Ferro y contó con financiación secreta del Tesoro Real, habiendo sido definido como «el más destacado y furibundo periódico de la reacción ultracatólica y absolutista»[3]. En su prospecto de presentación, que calificaba la publicación como de carácter «político-religioso», ya se anunciaba la intención de convertir al nuevo periódico en garante de la ortodoxia ultramontana y del inmovilismo político. En concreto, el prospecto, que debe datar de finales de junio de 1823, comenzaba con una clara apología de la restauración absolutista, que aseguraba que era ansiada por igual en Europa y España por los defensores del trono y el altar: «en ella cifran la Europa su ventura y reposo, los tronos su seguridad indesquiciable y la Religión una nueva época de libertad y de gloria». Continuaba con una crítica feroz a la revolución, que todo lo habría destruido o mutilado en los tres últimos años —las leyes, las costumbres, las instituciones y las tradiciones—, y terminaba con una clara apuesta por el retorno a un pasado idealizado de orden y tradición, de modo que, como todo había sido trastornado por «la rabiosa manía de innovarlo todo; pues todo debe restaurarse sobre las antiguas bases de lealtad y fidelidad a Dios y al Rey»[4].

Había, por tanto, que cimentar bien las bases de la Restauración, y para ello los editores del nuevo periódico incorporaron en el prospecto un llamamiento a la cooperación de todos los españoles interesados en el restablecimiento completo de la Monarquía y de la Religión, esto es, en la reconstrucción de lo que ellos mismos denominaban el «derruido templo monárquico-religioso». Este llamamiento iba especialmente dirigido a las autoridades locales —párrocos, ayuntamientos y cabildos—, que debían contribuir

[2] MIÑANO, *op. cit.*, t. I, p. 333.

[3] Descripción incluida en su ficha de la Hemeroteca Nacional, en http://hemerotecadigital.bne.es/details.vm?q=id:0004360118 (consultado el 16/09/16).

[4] «Prospecto». *El Restaurador*. *Periódico político-religioso*. Madrid, en la oficina de Francisco Martínez Dávila, impresor de Cámara de S.M., 1823. Sin fecha, pero necesariamente de finales de junio de 1823.

a la campaña propagandística de *El Restaurador* con el envío de notas y relaciones de los hechos más famosos, y por tanto vituperables, concernientes a la revolución[5].

El prospecto adelantaba igualmente la estructura del nuevo diario, que dedicaría sus dos primeras secciones a la transmisión de noticias extranjeras y españolas, en tanto que tenía intención de consagrar la tercera parte «al restablecimiento de las sanas doctrinas políticas, religiosas y administrativas», una labor que reconocía que tenía que llegar precedida de la denuncia de la revolución y sus líderes, merecedores de una preceptiva depuración y un escarmiento general:

> «Nada importa tanto como el que los pueblos conozcan bien las atrocidades de la revolución, y las hazañas de sus principales caudillos para que escarmienten y los detesten. Con el mismo objeto, y aun para ilustrar a la Europa, se recogerán y publicarán cuantos datos y documentos conciernan a demostrar la viciosa, ilegal y torpísima formación de las Cortes de los tres años, con una reseña de los amaños, violencias y prevaricatos de las elecciones. Finalmente, nada se perderá de vista de cuanto conduzca al sostén de la buena causa y a la ignominia sempiterna de la revolución y de los revolucionarios»[6].

La ortodoxia ultramontana frente a la incertidumbre política: el fantasma de la transacción

El primer número de *El Restaurador* saldría por fin de la imprenta el primero de julio de 1823, cuando dominaba en Madrid un clima de incertidumbre política que tardaría varias semanas en resolverse y que generó una fuerte tensión entre las fuerzas antiliberales, puesto que franceses y realistas luchaban unidos para acabar con el régimen constitucional español, que tantos problemas había creado a la Europa de la Restauración, si bien discrepaban en torno a la definición del escenario postrevolucionario.

A esas alturas del verano, los franceses aún no habían descartado públicamente los proyectos de moderación del orden constitucional español, que habían sido proclamados por su gobierno en los meses previos a la intervención[7]. De hecho, Francia no abandonaría la opción de negociar hasta agosto, cuando la favorable evolución de la campaña y la posible rendición de Cádiz le permitieron reformular sus objetivos y relegar la idea de la revisión constitucional a un segundo plano. Los proyectos de transacción fueron entonces oportunamente sacrificados, dado que el rápido avance del ejército francés había dejado a los liberales sin capacidad de negociación[8]. Frente a la rectificación francesa, los realistas apostaron siempre por el inmovilismo y nunca se mostraron dispuestos

[5] *Ibidem*.

[6] *Ibidem*.

[7] Véanse, al respecto, tanto La Parra, Emilio, *Los Cien Mil Hijos de San Luis. El ocaso del primer impulso liberal en España* (Madrid: Síntesis, 2007); como Larroche, Emmanuel, *L'expédition d'Espagne. 1823: de la guerre selon la Charte* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013).

[8] Butrón Prida, Gonzalo, «La quimera del *mezzo termine.* La contribución franco-británica a la caída del absolutismo peninsular», *Ayer*, 41 (2001), pp. 63-84, esp. pp. 80-84.

a ceder ante un enemigo político al que, como demostrarían los primeros números de *El Restaurador*, no perdonaban ni el modo en que había gobernado durante los últimos años, ni el trato dado al rey en su forzado viaje a Cádiz.

Hasta el momento, y al igual que había pasado en 1814, había resultado extremadamente complicado plantear alternativas políticas que no fueran o bien el retorno completo al antiguo orden, o bien el régimen liberal definido por la Constitución de 1812, y habían sido excepción los defensores de soluciones intermedias inspiradas en los modelos de monarquía limitada imperantes, por ejemplo, en Francia y Gran Bretaña. Es más, la polarización política vivida desde julio de 1822 dificultó aún más la defensa de estas vías templadas[9].

Sin embargo, la perspectiva de que una revisión en sentido moderado del régimen constitucional español pudiera evitar la intervención francesa, había animado en 1823 la cuestión de la transacción. En un principio, tanto las declaraciones públicas del gobierno francés —que llegaron a explicitar los cambios a realizar en la Constitución de 1812 para evitar la intervención militar—, como su actividad diplomática[10], hicieron creer en la viabilidad del establecimiento de un régimen representativo en España, una opción que cobraba aún más peso dado el respaldo británico a la apuesta por la negociación[11].

Con todo, la disposición de franceses y británicos, como también la de los sectores más moderados del escenario político español, no fue suficiente para sacar del inmovilismo a los dos grandes proyectos políticos enfrentados en la España de 1823, el revolucionario y el reaccionario. En nombre del primero, el gobierno liberal se negó a aceptar cualquier negociación bajo la amenaza de las armas francesas, y acabó perdiendo la oportunidad de forzar al gobierno francés a hacer valer su disposición inicial al pacto. En el lado opuesto, en el caso que nos interesa, *El Restaurador* se erigió como representante de la ortodoxia ultramontana y desplegó una dura campaña propagandística en contra de cualquier concesión al liberalismo.

Se unía, de este modo, a los esfuerzos realizados por *El Procurador*, que llevaba unos meses trabajando en la misma dirección. Este periódico, que recuperó fuerza a partir de la entrada de Angulema en Madrid[12], incluyó en sus nuevos números distintos

[9] Gómez Ochoa, Fidel, «El liberalismo conservador español del siglo xix: la forja de una identidad política, 1810-1840», *Historia y Política*, n.º 17 (2007), pp. 37-68, esp. pp. 44-45.

[10] Butrón Prida, Gonzalo, «Cádiz traicionada: el cuestionamiento de la Constitución de 1812 y la inspiración de una política de moderación en España (1814-1823)», en Gonzalo Butrón y Alberto Ramos (eds.), *Cádiz Escuela Política. Hombres e ideas más allá de 1814* (Madrid: Sílex, 2016), pp. 189-211.

[11] Butrón, «La quimera», pp. 77-84.

[12] Entre el 26 de mayo, sólo dos días después de la entrada de los franceses en Madrid, y el 27 de agosto de 1823 publicó 13 números, los mismos que en todo el primer año de trayectoria (entre el 22 de mayo de 1822 y el 6 de mayo de 1823). *El Procurador* quiso dar fe del inicio de esta nueva etapa incorporando a la cabecera, justo a partir del número 14, el lema «Año IV de la segunda cautividad de nuestro Soberano el Señor Don Fernando VII, que Dios guarde».

alegatos en contra de la transacción. Lo hizo el 26 de mayo, una vez conocidas las propuestas de pacto del conde de La Bisbal, cuando advertía que «en el orden legal y en el juicio de los españoles no cabe más transacción que el restablecimiento de las cosas al estado que tenían antes de 1 de enero de 1820, la libertad del Soberano y su regreso al seno de sus vasallos»; el 31 de mayo, cuando arremetía contra la posibilidad de que la carta francesa se estableciera en España; y el 4 y el 7 de junio, cuando reiteraba su oposición a las reformas e insistía en la necesidad de devolver todo al estado que tenía antes de la revolución «sin cámaras ni cosa que se las parezca»[13].

En el caso de *El Restaurador*, que sí que llegaba diariamente a sus lectores, la declaración de principios expuesta en el prospecto sería confirmada en los números siguientes. Por ejemplo, el discurso preliminar incluido en el primer número constituía toda una profesión de fe a la intolerancia ante el cercano inicio del que anunciaban como cuarto reinado de Fernando VII. En línea con la estrategia ya ampliamente utilizada en la década anterior, la respuesta a las nuevas ideas fue la intolerancia[14]. Para los responsables de *El Restaurador*, no había nada que ceder a los políticos que, desde el Sena, el Támesis y el Manzanares, querían que España «sirviera de guarida para todos los monstruos revolucionarios de la tierra», y ya avisaban que la disposición de los liberales al diálogo y el acuerdo era impostada, puesto que éstos sólo invocaban la negociación apremiados por su complicada situación, sin estar realmente arrepentidos de sus errores y crímenes:

> Los Editores del Restaurador no transigirán jamás con la revolución ni con los feroces revolucionarios: no harán concesiones ni capitularán con el error ni con los errantes. Intolerantes como lo es la Verdad y la Religión que profesan, nunca lo serán tanto como la bastarda filosofía, atroz perseguidora cuando se ve entronizada; pero artera, insidiosa pérfida al verse jarretada y agonizante, entonces invoca los dulces nombres de paz, unión, concordia, tolerancia, reconciliación, olvido, amnistía, con el aditamento de fusiones, transacciones y modificaciones[15].

Frente a la negociación y las renuncias, el proyecto realista insistía, como en 1814, en el establecimiento de un régimen guiado por la religión y el trono, de un gobierno «paternal y justo» basado en las «verdaderas leyes fundamentales», las únicas capaces de evitar, siempre en opinión de los editores del periódico ultra, la influencia de aquellas otras leyes que, habiendo sido importadas, sólo tendrían por objeto la «desnacionalización»[16].

[13] *El Procurador General del Rey,* Madrid, Imprenta de Doña Rosa Sanz. Las citas corresponden a los números 14 (26/05/1823, p. 74), 15 (31/05/1823, pp. 78-79), 16 (04/06/1823, p. 83) y 17 (07/06/1823, pp. 86-87).

[14] López Alós, Javier, *Entre el trono y el escaño. El pensamiento reaccionario español frente a la revolución liberal (1808-1823)* (Madrid: Congreso de los Diputados, 2011), p. 130.

[15] «Discurso preliminar». *El Restaurador*, n.º 1, 01/07/1823, p. 7.

[16] *Ibidem*, p. 8.

La oposición a toda concesión ocuparía buena parte de los números siguientes, abundando *El Restaurador* en los argumentos favorables al inmovilismo y contrarios a toda transacción y olvido. Esto es, insistirían en la misma estrategia de mayo de 1814, que había dado resultado a muy corto plazo, pero que había terminado por contribuir al colapso de la monarquía española en todos los ámbitos. Obviaba, en consecuencia, cualquier posibilidad de autocrítica, y apuntaba al enemigo político como único y completo responsable de los problemas de España.

Por ejemplo, el número tres iniciaría el despliegue de los argumentos contrarios a la transacción a partir de una referencia al juicio bíblico de Salomón, en la que los realistas representarían la verdad y los liberales el engaño. En el mismo, se avisaba a Francia y a las potencias europeas de la inconsistencia de las propuestas liberales, alejadas de una voluntad real de pacto, puesto que no eran fruto del deseado y preceptivo arrepentimiento, sino de la cercanía de la derrota y el deseo de conservar lo más importante de su obra hasta que llegara la ocasión de poder reemprenderla. El olvido y el perdón carecían, por tanto, de sentido sin una rectificación sincera que, en opinión de los promotores de *El Restaurador*, debía incluir la retractación de unos principios que volvían a tachar de importados, la liberación del rey y el resarcimiento del daño causado. Solo cumpliendo estos requisitos sería posible trabajar juntos en la definición de un sistema político acorde a la tradición legislativa española:

> Viendo próximos a perecer sus robos, temblando a la presencia de una cuchilla levantada para castigar sus crímenes, [los liberales] os proponen un plan que divida por medio los intereses públicos. Usurpadores de lo ajeno, ceden con facilidad lo que no es suyo; propagadores del error, se contentan con que la verdad quede cercenada […]; decididos a no desistir nunca, se limitan a sostener lo hecho ínterin pueden volver a continuar lo que les resta. De aquí esos perdones universales […]. El primer paso para la reconciliación debe ser confesar públicamente su yerro. Pongan en libertad al Rey, den la debida satisfacción a su patria, arrojen esas doctrinas pestilentes, resarzan del modo posible los daños que nos han causado, asegúrennos de que en adelante no volverán a mancomunarse con nuestros enemigos, y aquí están nuestros brazos; vengan, y reunidos a nosotros, enmendemos lo que haya que enmendar con arreglo a nuestras leyes, y por los medios convenientes[17].

Pese a la desconfianza que desprendían sus palabras, es de reseñar que *El Restaurador* todavía llegara a plantear, a principios de julio, la posibilidad de un acuerdo, si bien los términos de su oferta eran realmente imprecisos, y solo señalaban la obligación de ajustarse a las leyes españolas, sin especificar de qué modo sería debatido el futuro político de la monarquía. En todo caso, el conjunto del artículo dejaba claro que apenas había esperanzas de una rectificación liberal, pues ni soltaban «la presa», en alusión al rey, ni estaban dispuestos a «abjurar el error». Es más, el discurso retornaba, en sus párrafos finales, a los planteamientos inmovilistas e intolerantes de los números ante-

[17] Artículo sin título. *El Restaurador*, n.º 3, 03/07/1823, p. 27.

riores y proclamaba la preferencia por la muerte antes que renunciar a la fe católica y a la lealtad al trono. De igual modo, el articulista advertía a los aliados del escenario apocalíptico que dominaría Europa en caso de una victoria de quienes habían «descatolizado y arruinado» a España y los invitaba a no caer en el engaño y oír sus propuestas:

> Cuando atravesando el Pirineo hayáis llevado la desolación hasta San Petersburgo, cuando sobre las ruinas de los tronos establezcáis públicamente vuestros clubs, cuando celebréis el día grande que os prometéis, cuando cargados de despojos y de sangre volváis a vuestros hogares y piséis nuestros sepulcros, acordaos de que anunciamos su suerte a vuestros protectores […] Cuándo, ¡Oh Príncipes! ¿Cuándo surtieron efecto las medidas de la blandura con los sectarios del error? ¿Cuándo la cobardía quebró los bríos de la sedición? […] Os engañan, os seducen, os hacen verdugos de vosotros mismos los que os hacen vacilar en unos medios, que no tienen nada de arduos, ni dudosos. Fernando está cautivo… libertadle; he aquí la llave maestra de todo[18].

Durante los primeros días de julio de 1823 la perspectiva de una transacción terminó concentrando la mayor parte de la energía propagandística de *El Restaurador*, y prácticamente monopolizó la tercera sección del periódico. De esta manera, si el número 4 incluía un artículo de opinión al respecto, el del 8 de julio, a partir del recuerdo de los sucesos del año anterior, también insistía en la imposibilidad de olvidar.

El artículo incluido en el número 4 era un nuevo canto a la intolerancia. De entrada, porque consideraba, como en números anteriores, que la defensa del «tolerantismo», término utilizado por el articulista, era fruto de la perspectiva de la derrota. Ya lo habría sido en 1814, y lo volvía a ser en 1823, cuando los liberales no dudaban a la hora de jugar de nuevo «con sus dos barajas». Pero, al margen de por su carácter posibilista, la transacción era denigrada como salida por lo que representaba, porque confundía «los límites de lo verdadero y falso, de la virtud y el vicio». La verdad, que debía «ser intolerante e inexorable, porque es una e indivisible», quedaba una vez más del lado realista; en tanto que el error aparecía, por el contrario, como metáfora del constitucionalismo. En virtud de este planteamiento, el autor consideraba que los dos partidos no podían, ni debían, entenderse, dado que los primeros eran héroes dignos de premio, en tanto que los segundos eran rebeldes merecedores de castigo; en otras palabras, cualquier cesión por parte realista no tendría otro resultado que autorizar el crimen y hacerse cómplice de él. Para terminar, el artículo hacía una nueva llamada contra la temida mediación de Europa, que renunciaría a su grandeza si se implicaba en una negociación que tuviera como objetivo aconsejar «una reconciliación con el error, que ni nosotros podemos hacer ni ella aconsejarnos». En consecuencia, y siempre según la lógica ultramontana de *El Restaurador*, reconciliarse con el error suponía capitular y ceder ante los «delitos cometidos por una secta incapaz de enmienda», a la que Europa no podía perdonar

[18] *Ibidem*, p. 28.

puesto que sus principios y sus ejemplos habían trascendido las fronteras españolas y ponían en peligro la suerte del continente:

> esta justicia es un deber en que no somos interesados nosotros solamente, sino vuestros súbditos y vosotros mismos: nuestros clamores no deben mirarse como expresión del resentimiento, sino como voz de una justicia que hacéis, o nos perdemos todos infaliblemente[19].

La perversión de la transacción: la sombra de las cámaras

Si la transacción en sí misma ya era objeto de notable inquietud, ésta se veía redoblada ante la posibilidad de que tuviera como resultado el establecimiento de un régimen representativo, encarnado en el discurso realista por el llamado «plan de las cámaras». En efecto, el temor a que se llegara a consentir una reforma política que permitiera la supervivencia del liberalismo en España en unos términos similares al régimen francés, incluso mediante la adopción directa de la Carta francesa, dio lugar a una campaña propagandística en la que participaron por igual *El Restaurador* y *El Procurador*, y en la que también intervinieron las autoridades locales a través de diversas proclamas y manifiestos.

El primero de ellos se hacía eco, el 22 de julio, del silencio de Canning ante una intervención del coronel Palmer en la Cámara de los Comunes, en la que había solicitado copia de las instrucciones dadas al embajador en España, Sir William A'Court, sobre las modificaciones que podrían asumir las cortes españolas. Para *El Restaurador* el silencio del primer ministro inglés no bastaba para ocultar los planes destinados a influir sobre el sistema político a adoptar tras la derrota liberal, aunque afortunadamente, siempre desde su perspectiva, todos los vinculados con el revisionismo constitucional estaban destinados al fracaso:

> Está ya tan descubierto el plan de todos los que han propuesto nutaciones o modificaciones a las Cortes, que ya no hay misterios. Si se hubieran logrado sus intentos, hubiésemos tenido muestro gobierno representativo o de Cámaras, que hubiera vinculado los primeros destinos en la facción dominante […], que con un decreto de olvido hubiera confundido al leal con el traidor, y al héroe con el asesino, que haciendo pasar por grito unánime de la nación las declamaciones de cuatro hijos espurios, desde ella hubiera pospuesto la majestad y calma de las antiguas Cortes españolas a la agitación y turbulencia de las modernas[20].

Ahora bien, el plan no era solo resultado de la mediación de las potencias europeas, sino también de la connivencia de algunos sectores políticos españoles. Algunos ya habían defendido públicamente esta opción, como fue el caso de Alejandro Oliván, que en marzo de 1823, apenas un mes antes de la invasión francesa, había planteado el establecimiento un régimen de soberanía compartida, cortes bicamerales y partici-

[19] Artículo sin título. *El Restaurador*, n.º 4, 04/07/1823, pp. 32-36.

[20] Noticias extranjeras. *El Restaurador*, n.º 21, 22/07/1823, p. 167.

pación política restringida en el opúsculo *Sobre modificar la Constitución*[21]. A estos promotores españoles del arreglo constitucional se referiría el periódico ultra a finales de julio, tanto de forma general, cuando denunciaba desde Zaragoza que «los pícaros liberales» que habían quedado allí trataban de propagar la idea del establecimiento de la Carta francesa —aunque dudaba que un pueblo que acababa de vencer a «sus impíos opresores […] estuviera en disposición de admitir la libertad de cultos, ni las cámaras, ni cosa que huela a ellas»[22]—; como de forma personal, cuando cargaba contra Toreno «agente del sistema camarillero en París», y representante de quienes «comercian hoy con el establecimiento de las cámaras, dejando ya cargado para comerciar mañana con el restablecimiento de las Cortes antiguas, y pasado mañana con la del Alcorán (*sic*) sin más sistema que el de vamos chupando»[23].

Poco después, *El Restaurador* arremetería contra el «plan de las cámaras», destapando el proyecto constitucional redactado en mayo de 1823 bajo el título de *Fuero Real de España* que, recientemente estudiado por Clara Álvarez, es atribuido a Martínez de la Rosa[24]. En concreto, y al hilo de la crítica a la intervención de los militares en la política, suscitada por los movimientos de algunos generales liberales en sus negociaciones con los mandos franceses, se mencionaba al Fuero Real al advertir que esta intromisión era precisamente el primer objetivo que se había propuesto la Santa Alianza, esto es, evitar «que los militares se metan a dictadores de Constituciones, Cartas o Fueros Reales»; y se insistía, unas líneas más abajo, en la existencia de «un llamado Fuero Real de España con sus cámaras corrientes». Frente a ellos, se confiaba en que el Rey, una vez en libertad, definiría el sistema político español «sobre las antiguas invariables bases de la Monarquía»[25].

Como apuntábamos más arriba, la campaña contra las cámaras no fue exclusiva de *El Restaurador*, sino que se vio reforzada desde otros medios. Fue el caso de *El Procurador*, que a mediados de agosto, en un artículo titulado «¿Puede ser feliz la España con su antigua forma de gobierno?», recordaba que junto a los que aún insistían en la defensa del régimen bajo el lema de constitución o muerte, se hallaban los defensores de las cámaras. A estos últimos prestaba especial atención, y subrayaba su peligrosidad, puesto que las cámaras no conducirían sino a la perpetuación del liberalismo disfrazado de moderación:

[21] Gómez Ochoa, «El liberalismo conservador», p. 48.

[22] Zaragoza, 19 de julio. *El Restaurador*, n.º 23, 24/07/1823, p. 186.

[23] Nota a artículo remitido desde Inglaterra. *El Restaurador*, n.º 27, 29/07/1823, p. 224.

[24] Álvarez Alonso, Clara, «Las bases constitucionales del moderantismo español: El *Fuero Real de España*», en Ignacio Fernández Sarasola (ed.), *Constituciones en la sombra. Proyectos constitucionales españoles (1809-1823)* (Oviedo: In Itinere/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014), pp. 453-501.

[25] «Libros pésimos». *El Restaurador*, n.º 28, 30/07/1823, p. 249.

> Otros se han empeñado en que han de ser cámaras las herederas de la niña diabólica, como si las cámaras no fuesen hijas legítimas de la constitución, como si estas cámaras no fuesen una segunda epidemia que acabaría de devorarnos, y como si se ignorase que las cámaras es fruta pretendida por ciertos camastrones que andan buscando el sol que más calienta, sin reparar que la España puede ser feliz (y que lo ha sido) con su antigua forma de gobierno. En efecto, los partidarios de la hermandad de los negros miran como el áncora de su salvación las famosas cámaras[26].

En fin, las referencias a las cámaras no faltaron en las proclamas y manifiestos de los realistas de las poblaciones que iban siendo ocupadas por los franceses. En ellas, una vez instauradas las nuevas autoridades, se repetirían las expresiones de inmovilismo contrarrevolucionario. La representación a la Regencia firmada a principios de septiembre por los voluntarios realistas de Zaragoza es buena muestra de la extensión del discurso ultra, que provocó no pocos encontronazos con los franceses: «primero permitiremos que todo se desplome […] que tolerar la introducción de las Cámaras, ni ningún otro gobierno representativo»[27].

La imposible conciliación política: ni perdón, ni olvido

Los argumentos realistas contra la transacción fueron reforzados con la afirmación de posiciones contrarias a la conciliación y partidarias del castigo. En este sentido, *El Restaurador* abogaba por salvaguardar la memoria de los «crímenes» liberales con el fin de evitar otra salida política que no fuera la del inmovilismo reaccionario y ultramontano. Se alejaba, por tanto, de las políticas de perdón y olvido aplicadas en la restauración del absolutismo en algunos estados europeos, notablemente en la ahora aliada Francia.

Buena muestra de este nuevo distanciamiento del modelo francés la encontramos en un largo artículo que, publicado con motivo del aniversario del 7 de julio, giraba en torno a la máxima de Virgilio *Manet alta mente repostum*. En esta ocasión, la atención se dirigía a la denuncia de los «crímenes» liberales, que habrían alcanzado su culmen aquel día de julio, cuando llegaron a poner en peligro la persona del rey. Este hecho daría pie a la evocación de Virgilio, pues la impresión causada había sido tal, que resultaba imposible borrarla de la memoria realista. En consecuencia, no había lugar al olvido reclamado por quienes se veían ya vencidos. «¿Exigís olvido en vez de demandar perdón?» se preguntaban los articulistas, recordando que ni el mismo Dios justísimo lo exigía. Subrayaban igualmente la constante equivocación liberal y cuestionaban que pudiera esperarse enmienda de quienes confundían lealtad y traición, virtud y crimen, libertad y desenfreno, valor y ferocidad, moderación en la victoria con saña implacable.

[26] *El Procurador General del Rey,* n.º 24, 13/08/1823, p. 121.

[27] Butrón Prida, Gonzalo, *La ocupación francesa de España, 1823-1828* (Cádiz: Universidad de Cádiz, 1996), p. 24.

Su respuesta no dejaba lugar a dudas, toda vez que no creían posible que los liberales pudieran acertar:

> a restañar tantas heridas cancerosas o empodrecidas; a resucitar tantas víctimas fieramente sacrificadas; a borrar tantas páginas escritas con sangre y hiel de dragones; a reparar tantas brechas abiertas en las mismas torres y alcázares constitucionales; a lanzar súbitamente de nuestra vista hombres, cosas, sitios, escritos, documentos que incesantemente nos desgarran el corazón con memorias afligidoras[28].

En cuanto al resto del artículo, se centraba en el esclarecimiento de los hechos del 7 de julio desde la óptica del realismo, y adoptaba la forma de dura diatriba contra el liberalismo, contra «la tinta revolucionaria» y «el barniz filosófico que lo corroe todo y que todo lo altera». En concreto, ponía el acento tanto en el insulto abierto al rey y el atentado contra su persona, como en la versión unívoca de los hechos reproducida por la prensa en la época, lamentando que no se hubiera publicado ni una memoria, ni un solo artículo en defensa de los entonces vencidos.

Los números 9 y 10 ilustrarían este discurso inmovilista con la recreación de la conversación mantenida en una tertulia improvisada entre «un acendradísimo servil» y «un moderado», a la que pronto se sumaría un sacerdote. Los dos primeros protagonizaban el inicio del diálogo, que transcurría entre los reproches mutuos, si bien mientras que el moderado abogaba por un olvido que, a modo de sueño reparador, sirviera como «el mejor calmante para un enfermo que pasó delirando toda la noche»; el servil se alinearía con la desconfianza y la justicia vengadora, con una clara apuesta por el castigo:

> ¿Y no sabe usted señor don Caramelo que las revoluciones no se acaban, y si se acaban no tardarán en brotar cuando no se ajusta la golilla a los revolucionarios? […] ¿Por qué no fue usted a predicar este sermón de paz a la Fontana de Oro y Lorencini? ¿Por qué no le predicó en la tarde que asesinaron a Vinuesa, o cuando a la entrada de nuestros prisioneros se repartían aquellas descomunales bofetadas? ¡Ah! señor Moderado de hoy, y señor exaltado de ayer, ¡qué mal cae el lenguaje de la virtud en unos labios de alquiler! Sí señor lo digo, y no me cansaré de decirlo. Esa maldita moderación de usted y de otros tales nos pierde tercera vez. Hasta que no se quite toda esta polilla del medio andaremos de mal en peor sin tener paz, ni tranquilidad jamás[29].

Textos como éste, heredero de la tradición propagandística de exaltación de la violencia propia del pensamiento reaccionario español[30], llevaron a Miñano a distinguir a *El Restaurador* —al que calificaba de «incendiario papel»— como responsable de animar los desórdenes y las persecuciones, llegando al extremo de recomendar «el extermino de todos los que no eran exaltados serviles»[31].

[28] «El Siete de Julio». *El Restaurador*, n.º 8, 08/07/1823, p. 60.
[29] «Diálogo». *El Restaurador*, n.º 9, 09/07/1823, p. 69.
[30] López Alós, *Entre el trono*, p. 128.
[31] Miñano, *Examen crítico*, t. I, pp. 333-334.

En la segunda parte del diálogo intervendría por fin el sacerdote, que frente a la intransigencia del servil, era presentado como «hombre de respeto y de una modestia admirable». Exponente de una argumentación más compleja y trabajada, simulaba reconocer parte de verdad en los argumentos de los dos personajes inicialmente enfrentados, si bien, a la postre, se decantaría por el servil y justificaría que el pueblo español pudiera «exigir de su gobierno el castigo de unos crímenes, la reparación de unos daños, la represión de unos males que lo han asolado», sin que dicha petición pudiera ser calificada de venganza o de falta de moderación. En concreto, y con respecto a la reclamación moderada del perdón, el sacerdote contestaría en la misma línea del servil, recordando el incumplimiento liberal de los tres requisitos que incluso Dios exigía para el perdón: «que son contrición en el corazón, confesión en la boca y satisfacción en la obra». No obstante, se distanciaría de aquel en cuanto a la extensión del castigo, puesto que admitía la improcedencia de excluir indiscriminadamente del perdón y abogaba, en última instancia, por un castigo selectivo que depurara lo peor de la temida y odiada secta:

> La moderación con el delincuente sería una crueldad con la inocencia, acreedora a otras consideraciones. Yo no digo que se extienda el castigo hasta los últimos ramos de la secta; hay muchos dignos ciertamente de perdón. Pero sí diré que debe cortarse el tronco, siendo inexorable con cuantos puedan reproducir nuestros males; diré que la compasión no debe extenderse hasta poner los destinos en manos que, por malicia o debilidad, los vendieron una vez a los enemigos de su patria; diré que premiar el crimen es un género de compasión nunca visto; diré que mezclar al bueno con el malo en una amnistía es condenar la virtud; diré que por este medio a una tercera revolución no encontrará el trono un vasallo que se sacrifique inútilmente; diré por fin que si el pueblo debe no tomarse la justicia por su mano, el gobierno está en conciencia obligado a hacérsela[32].

EN LOS LÍMITES DE LO QUIMÉRICO: EL RETORNO A UN MUNDO QUE DEBIÓ EXISTIR

La propaganda antiliberal incluyó, junto a la denuncia constante de los errores y los peligros del enemigo, una propuesta política muy simple que, articulada en los límites de lo quimérico, buscaba el orden perfecto en un pasado idealizado que era imposible que volviera; en otras palabras, y como bien ha señalado Jean-Philippe Luis, los realistas ansiaban cerrar el paréntesis de descomposición abierto por la revolución y retornar a «un mundo perdido», a un pasado soñado de orden y armonía, pretendidamente situado antes de la invasión francesa de 1808[33]. *El Restaurador* participó de esta mitificación del pasado que permitía al discurso ultra sortear la modulación racional de una alternativa política al liberalismo y plantear, en su lugar, una explicación en exceso simplista

[32] «Continúa el diálogo de ayer». *El Restaurador*, n.º 10, 10/07/1823, p. 89.

[33] LUIS, Jean-Philippe, «La construcción inacabada de una cultura política realista», en Miguel Ángel Cabrera y Juan Pro (coords.), *La creación de las culturas políticas modernas, 1808-1833* (Madrid: Marcial Pons/Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2014), pp. 322-325.

del modo de curar las heridas provocadas por la revolución en el curso de la reciente historia española.

En el número 16, un largo artículo titulado, significativamente, «Reforma», desarrollaba los ejes de esta estrategia propagandística. De entrada, el periódico ultra revisaba el concepto mismo de reforma, acercándolo, mediante una serie de silogismos, al concepto de restauración. Así, tras preguntar qué quería decir reforma, respondía que «volver a formar alguna cosa», de donde resultaban «tres verdades»: «1.ª Que el objeto de la reforma debió estar formado alguna vez. 2.ª Que debió perder esta forma u organización […]. 3.ª Que es necesario volverle a formar de nuevo». Sentadas estas «verdades», pasaba a abordar la cuestión mediante el recurso al tópico de la enfermedad, a la metáfora médica ya empleada previamente por el discurso reaccionario[34]. Habiendo caído enfermo, el «cuerpo moral de la sociedad» exigía el mismo tratamiento purificador empleado por el médico con el enfermo, esto es, el estudio de los síntomas de la enfermedad y la propuesta de un plan de curación destinado a vencer el mal. Era necesario, entonces, aplicar el plan a la propia España y devolverla a ese pasado idealizado en el que estuvo sana y vivió feliz, cuando contaba con un clero «virtuoso» y «sabio», con una nobleza «sin vicios», con un ejército respetable y con una hacienda saneada. Se trataba de volver a un orden tan armonioso como perdido, y para ello no solo era preciso prescindir de quienes lo habían quebrado —filósofos, políticos, militares y jueces—, sino también recelar de cualquier intromisión externa en el plan de curación:

> Cuando se trata pues de restablecer, de reformar la España, es necesario distinguir dos épocas en ella. Época en que estaba sana, época en que se halla enferma ¿Hubo época en que la Nación española vivía feliz? […] La hubo: nuestras historias ofrecen pruebas abundantes de esta aserción. Y ¿estamos hoy en este estado? ¡Ay! cuán distantes nos hallamos de él […] Nacimos en la turbación, vivimos en ella, y probablemente moriremos sin el consuelo de ver restablecida la tranquilidad pública […]. Estamos, pues, enfermos: hemos perdido aquel orden, aquella estabilidad que hizo felices a nuestros antepasados. Necesitamos tratar seriamente de restablecer nuestra salud, de restaurar, de reformar al cuerpo político. Hay que llamar al médico, ¿pero dónde está este? ¿En ese número de filósofos que nos perdieron? ¿En ese catálogo de políticos […]? ¿En esos militares, en esos jueces que sin las luces, y quizá sin la intención necesaria aumentarían nuestros males? No seguramente ¿Deberán ser las potencias extranjeras? Tampoco, […] los Soberanos en común, Luis XVIII en particular, y su sobrino especialísimamente […] han protestado generosamente que ellos vienen a amparar al médico, pero sin meterse en la curación[35].

En definitiva, sólo era posible confiar en el único capaz de restablecer el orden, que no era otro que el propio Fernando, a quien la Regencia debía ir allanando el camino para evitar cualquier traba al tratamiento, particularmente la temida opción de las cámaras.

[34] López Alós, *Entre el trono*, p. 122.

[35] «Reforma». *El Restaurador*, n.º 16, 16/07/1823, pp. 126-130.

Instalada en un bucle, la propaganda antiliberal giraba sin fin sobre las mismas ideas de inmovilismo e intransigencia y fiaba la deseada curación a la providencial intervención del rey, a quien se reconocía un poder casi taumatúrgico:

> ¿Quién es, pues, este médico? ¿Este reformador dónde está? En Cádiz preso. ¿Conque no hay más de morirnos? Eso no, tiene aquí un practicante, un precursor en la Regencia, que debe ir preparando sus caminos, impidiendo la recaída, y sobre todo allanando las dificultades de que la llaga se cicatrice en falso; de que nos quedemos como antes; de que el médico comprometido no pueda recetar como pide la salud. […] Porque si se le manda comer lo que le trastornó: si padeciendo de cámaras, se le da una purga; vamos a tener entierro; cosa que el Restaurador llamado de apelación no puede permitir jamás[36].

El espejismo de la Restauración

Tras la capitulación de Cádiz, el rey alinearía su primer decreto, firmado en El Puerto de Santa María el primero de octubre de 1823, con los ejes clave de la propaganda antiliberal. Condenaba, por un lado, los desastres y desgracias traídos por «la democrática Constitución de Cádiz», asociada a lo largo del decreto con la traición, la violencia, el desorden, la anarquía y «la indigencia universal»; en tanto que, por otro lado, anunciaba a sus vasallos el retorno al punto de partida idealizado, al del imperio de las leyes sabias y moderadas «que por tantos siglos habían hechos felices a sus antepasados»[37].

La euforia por la derrota liberal llevaría a la reiteración de esta idea. El tiempo de los revolucionarios había pasado y la restauración de la monarquía absoluta había sido exitosamente completada. Así lo expondría días más tarde *El Procurador*, con evidente satisfacción, en el artículo «La prodigiosa libertad de nuestro Soberano y su Familia Real», en el que ponía el acento en el hecho de haber podido poner fin al ciclo revolucionario salvaguardando la persona del rey y esquivando la amenaza de las cámaras, que reconocía había sido uno de sus principales objetivos:

> Españoles, congratulémonos por tan plausibles sucesos. Restaurado nuestro Gobierno paternal desde la entrada del ejército auxiliar, y libre el REY Nuestro Señor, ya nada nos resta para la completa Restauración. El Procurador mira ya concluida la empresa que tomó a su cargo en días tenebrosos; mira cumplidos sus vaticinios […]; mira a nuestro Soberano fuera del cautiverio en que se halló, y lo que aumenta nuestro gozo, sin cámaras y sin ninguna restricción, que ha sido uno de nuestros principales conatos, dirigidos a pervertir la opinión pública en caso de que se vendiese la libertad del Rey Nuestro Señor a precio de cámaras, de pactos o de cartas, para que no hallasen acogida si desdijesen de nuestras antiguas leyes […]. Nuestro Soberano es hoy libre para disponer aquellas modificaciones y dictar las providencias que sean de su Real agrado, y que no alteren la

[36] *Ibidem*.

[37] *Gaceta de Madrid*, 07/10/1823.

> forma de Gobierno, para labrar la dicha del más leal de los Reinos, constantemente sumiso, respetuoso y obediente a la voz de sus Monarcas [38].

Aparentemente, la campaña ultramontana había conseguido sus objetivos: el rey había sido «liberado», los proyectos de transacción habían sido rechazados y los liberales recibían su merecido castigo. Sin embargo, el tiempo matizaría el contento de los vigilantes de la ortodoxia ultra que no tardarían en interpretar el triunfo de 1823 como un espejismo. En un principio, retomarían las acusaciones de tibieza y moderación con la esperanza de influir sobre las decisiones del rey, si bien algunas decisiones clave del gobierno —como el no restablecimiento de la Inquisición y el decreto de amnistía de mayo de 1824—, junto a las dificultades encontradas para consolidar sus políticas cuando llegaron a controlar algunos ministerios, decantarían progresivamente a los ultrarrealistas hacia la vía insurreccional[39].

[38] «La prodigiosa libertad de nuestro Soberano y su Familia Real», *El Procurador General del Rey,* n.º 27, 28/10/1823, p. 139.

[39] BUTRÓN, *La ocupación*, pp. 122-130.

16

Plumas contrarrevolucionarias en Francia durante la III República
El ejemplo de la colección *Brochures populaires sur la révolution française,* 1875-1889

Antonio de Francesco
Universitá degli studi di Milano

Uno de los puntos clave de la reconstrucción historiográfica realizada por François Furet consiste en extender el período revolucionario más allá de la fecha canónica de 1799, e incluso de la de 1815. En su síntesis —aparecida en la víspera del bicentenario— titulada *La Révolution de Turgot à Jules Ferry*[1], el orden cronológico se remonta hasta 1770, es decir, de la etapa reformista de Turgot para llegar hasta los años de la III República cuando, durante el mandato de Jules Ferry, la revolución habría triunfado y la victoria sobre los monárquicos sería definitiva. Furet no siempre había pensado lo mismo. De hecho, tiempo atrás, con ocasión de la publicación de *Penser la Révolution française*[2], había sugerido que la época de la revolución —entendida como un duro enfrentamiento entre los constructores del nuevo orden y sus más acérrimos enemigos— llegaba hasta la Francia de Vichy y se había lanzado a formular la hipótesis de que los rasgos de aquel duelo podían descubrirse todavía en los años setenta del siglo pasado. Incluso en su último empeño, *Le passé d'une illusion*[3], tratando el tema de la génesis del comunismo desde la perspectiva del presente, no había dejado de ver en la década de los noventa signos de la persistencia del mito de la Revolución (en sentido positivo, pero también negativo) en la sociedad política de finales del siglo XX.

En la base de estas consideraciones estaba la certeza de que la Revolución francesa ejercía todavía un amplio poder, no solo por las consecuencias que había supuesto sino

[1] Furet, François, *La Révolution*: *de Turgot à Jules Ferry 1770-1880* (París: Hachette, 1988) aparecido después en la compilación de textos Furet, François (prefacio de Mona Ozouf), *La Révolution française* (París: Gallimard, 2007).

[2] Furet, François, *Penser la Révolution française* (París: Gallimard, 1978), [Ed. esp. *Pensar la Revolución francesa* (Barcelona, Petrel, 1980)].

[3] Furet, François, *Le passé d'une illusion: essai sur l'idée communiste au xx^e siècle*, Paris, Robert Laffont, Calmann-Lévy 1995, [ed. esp. *El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo xx* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1995)].

también por la capacidad de evocación que el acontecimiento había demostrado. En definitiva, 1789 se convertía en la fecha inicial de un acontecimiento nacional que seguiría siendo observado por las generaciones siguientes: de ahí su magistral consideración de que la revolución fuese al mismo tiempo un *récit* [relato] y una *hantise des origines* [obsesión por los orígenes], porque en el enfrentamiento entre revolución y contrarrevolución se había construido la modernidad de la política francesa. 1830, 1848 y 1870 habían sido otros tanto episodios del mismo combate que solo perdió consistencia con el triunfo de la III República, con la llegada de un tiempo, el de la democracia, siempre menos adverso. Obviamente las cosas se mantuvieron así solo de forma precaria porque la historia de Francia entre el siglo XIX y el XX siguió ilustrándose en contraste con 1789 durante los años de la III República: basta pensar en la fuerza que tuvo el mundo contrarrevolucionario en los tiempos del *affaire* Dreyfus y en el retorno a la escena de los grupos monárquicos y contrarrevolucionarios con ocasión de la I Guerra Mundial, para concluir que entre las dos guerras mundiales la III República se diluyó, y no poco, frente a las amenazas de una derecha tradicionalista antes que fascista, pasadista antes que totalitaria.

El ejemplo más brillante de esta *longue durée* de la disputa entre revolución y contrarrevolución lo ofrece la historia personal de Alphonse Aulard, el fundador de la cátedra de Historia de la Revolución Francesa en la Sorbona, un hombre que personalizaba los valores de la III República y que, entre 1886 y su jubilación en 1922, mantuvo firme la centralidad de 1789 en la identidad política nacional. Es conocido que la cátedra estuvo inicialmente financiada por la alcaldía de París con el objetivo de «introducir la Revolución francesa en el dominio de la Historia, aplicar un método crítico a este renacimiento nacional, cuya fisonomía había sido desfigurada por el odio y la mala fe, contarla, juzgarla, con el espíritu de la ciencia moderna, como una transformación, no solamente social y política, sino literaria y artística»[4]. Menos conocido es el final de la historia de aquella colaboración entre Aulard y los administradores de la capital: cuando al final de una larga y prestigiosa carrera se intentó realizar una muestra de gratitud, la corporación municipal se dividió profundamente en este asunto; la moción de elogio solo obtuvo la mayoría porque un grupo de munícipes recordó que el ilustre historiador nunca había sido objetivo y propuso rendir homenaje público a Augusto Cochi, su adversario de derechas, muerto heroicamente durante la Gran Guerra y cuyos trabajos estaban siendo publicados de manera póstuma a cargo de los círculos reaccionarios.

> El señor presidente del Concejo municipal [de París]: […] Tanto por sus trabajos personales como por los de los alumnos que ha formado, el señor Aulard a contribuido poderosamente a hacer pasar la Revolución francesa del terreno de la leyenda al de la Historia. Nadie podrá en adelante escribir sobre la Revolución sin hacer uso de los ins-

[4] ANÓNIMO, «La chaire de M. Aulard et le Conseil Municipal», *La Révolution française*, t. 75 (1922), p. 346-347.

> trumentos de trabajo que ha preparado, los documentos que ha puesto al día, los métodos que ha definido y aplicado. El señor Aulard ha completado una obra de verdad de la que puede sentirse orgulloso.
>
> El señor Froment-Meurice [derecha]: Augustin Cochin, antes de ser asesinado por el enemigo, había comenzado a refutar muchas de las afirmaciones del señor Aulard. Nosotros lamentamos simplemente que este historiador no haya sido imparcial.
>
> El señor Brunet [izquierda]: considero que el señor Aulard, historiador, republicano, merece todavía más: él merece las felicitaciones personales de todos los republicanos de esta Asamble. Es por lo que pido la votación. Cada uno que tome su responsabilidad.
>
> El señor Varenne [izquierda]: tenemos en nuestra contra los nombres con partícula nobiliaria: es natural, puesto que se trata de la Revolución[5].

La discusión, concluida con una votación por amplia mayoría a favor del agradecimiento a Aulard, ilustra bien la quiebra memorial y política que dividía Francia todavía en los años 20, mostrando también la fragilidad de la posición de Furet. Si se atiende a la violenta contestación que desplegaron los círculos de la derecha en la III República a lo largo de los años 30, no puede sorprender que al día siguiente de la derrota de 1940 surgiera de inmediato una Francia profunda, pasadista y reaccionaria, que intentó construir sobre el tradicionalismo el fundamento ideológico de aquello que se había convertido en un anónimo *Etat français*.

En definitiva, existe una fenómeno de larga duración en el tradicionalismo político que planta sus raíces en los propios años revolucionarios y que nunca desaparece por completo del panorama político de Francia, ni siquiera en aquellos años en los que Furet consideraba decisivos para la definitiva afirmación de la República. Es lo que me propongo sugerir sometiendo a estudio una iniciativa editorial dedicada al gran público —y de amplio éxito— que fue muy activa desde el inicio de la República (1875) hasta el centenario de la revolución. Se trata de las *Brochures populaires sur la révolution française*, publicadas en París en la Librairie de la Société Bibliographique. El asunto, muy poco investigado, me parece de interés porque esta iniciativa editorial se asentaba sobre el rechazo a la República considerada como una suerte de Revolución francesa, se proponía ilustrar desde otro punto de vista el relato histórico de Francia y dedicaba mucha atención a los revolucionarios del tardo *Settecento*. En resumen: mientras los años que van desde 1875 hasta 1889 son tradicionalmente leídos como el período de construcción de la nueva Francia democrática, laica y radical, la fortuna en estos mismos años de una propuesta de matriz pasadista permiten verificar hasta que punto fue amplia la resistencia de la derecha en oposición a la III República.

Antes que nada, unas palabras sobre la editorial, la Societé Bibliographique, fundada en París en febrero de 1868 por un círculo de estudiosos católicos con voluntad

[5] *Ibidem*, p. 349-350.

de oponerse a la idea de una enseñanza laica en la Francia del II Imperio[6]. El objetivo era unir fe y conocimiento en una propuesta cultural que proporcionara a los defensores de la enseñanza religiosa las argumentaciones necesarias para imponerse sobre sus adversarios en el previsible enfrentamiento político que iba a tener lugar[7]. A primera vista, la iniciativa no parecía algo diferente de un típico producto de una *societé savante*, pero los acontecimientos de la Comuna provocaron pronto un cambio en la situación: las violencias sufridas por los religiosos llevaron a la sociedad a cambiar el paso y en los registros de su actividad puede leerse que, a partir del final de la Comuna, «sin renunciar al lado científico de la obra se ha resuelto acentuar y desarrollar la propaganda religiosa y social en oposición a la propaganda de las ideas revolucionarias»[8]. De ahí la decisión de desarrollarse, en primer lugar, sobre todo el territorio nacional con la creación de algunos comités departamentales y con la puesta en marcha de dos colecciones editoriales «Questions du jour» y «Questions politiques et sociales», cuyos fascículos debían ser vendidos a precios económicos —desde 10 céntimos hasta un máximo de un franco— precisamente para alcanzar a un público amplio.

Aquí estaba el verdadero problema, pues la Comuna había puesto en evidencia la insuficiencia del apostolado católico realizado en el medio laboral y era necesario relanzarlo mediante una actividad editorial específica en esta dirección. Por eso tomaron la decisión de fundar una editorial —la Librairie de la Société bibliographique— que puso en marcha las publicaciones en 1875 en paralelo a la fundación de la república y con la intención de contrarrestar su impronta laica mediante la difusión de libros económicos, revistas ilustradas y almanaques. Más allá de la difusión habitual de las obras en librerías y mediante el envío postal a los abonados, la distribución de las obras se realizaba mediante una modalidad, entonces frecuente, que consistía en vincular el patrimonio bibliotecario presente en las escuelas católicas, presbiterios y patronatos poniendo en común un lote de volúmenes destinados a circular en cada localidad bajo

[6] SAVANT, Claude, *Les catholiques en France au XIX siècle: le témoignage du livre religieux* (París: Beauchesne, 1985), p. 430-432. La iniciativa se inserta en un contexto de profunda reconfiguración del mundo científico e historiográfico bajo el impulso del positivismo y del ejemplo cultural alemán, marcada en particular por el nacimiento de las revistas históricas. Estas últimas se convirtieron en vectores decisivos de legitimación y de difusión del saber histórico y cuyos usos políticos son evidentes en el interior de la escena política francesa. Esto explica la continuidad que existe entre la *Revue des Questions Historiques* y la *Société bibliographique* de la que se hablará un poco más adelante.

[7] El *Bulletin de la Société Bibliographique*, publicado dos años después de la fundación, ilustra bien los principios fundadores que la animaban: «la idea que preside su creación es unir Ciencia y Fe en un esfuerzo común para servir a la causa de la verdad, y luchar contra los progresos del error […] Propagar la fe por excelencia, tal es la obra que ha acometido la Société Bibliographique. Se podría decir sin dejar de ser precisos que ha acometido la labor de propagar la ciencia por la fe […]». *Bulletin de la Société Bibliographique*, 1870, p. 5. Estos principios eran también resumidos en la contra de las *Brochures*. Como ejemplo puede verse Georges CADOUDAL, *Le dix aout* (París: Librairie de la Société Bibliographique, 1875).

[8] *Bulletin de la Société Bibliographique*, 1875, p. 8.

forma de préstamo, frecuentemente anual, a bajo precio. El resultado más espectacular en este aspecto fue el alcanzado en 1886 por el arzobispo de París cuando encargó a la sociedad la organización de la obra bibliotecaria diocesana, que supuso en pocos años la construcción de casi 120 bibliotecas populares de entre 50 a 100 volúmenes cada una [9].

Se trataba de una empresa costosa que reflejaba una apuesta muy ambiciosa: divulgar un relato «verídico» de la historia de Francia capaz de poner en cuestión y de sustituir a la vulgata propuesta por la joven III República[10]. Por otro lado, la iniciativa editorial cobraba realidad en medio de las tensiones surgidas durante la presidencia de Mac-Mahon, al tiempo que se multiplicaban los contacto y los acuerdos entre el príncipe de Chambord, legítimo descendiente de los Borbones, y el príncipe de París, el último heredero de los Orleans, cuando todo parecía preludiar el retorno de Francia, herida por la derrota de Sedán y profundamente lacerada por la comuna, al ámbito de las monarquías europeas. Para conseguirlo no faltaba más que un elemento, el último, reunir a toda la familia monárquica en un único horizonte de expectativas que permitiese releer el pasado de Francia y ofrecer un relato de consenso que hiciera compatible la institución monárquica con la modernidad. En otras palabras, el objetivo de las ediciones populares era el de refundar y legitimar, a través de una lectura científica del pasado, aquella endíadis Nación-Monarquía que durante siglos había sido el eje estructural de la historia francesa. En definitiva, se trataba de un programa legitimista articulado en torno a los valores del catolicismo como bastión contra la deriva laica prefigurada por el nacimiento de la República. Esto es lo que demuestra la marcha de la actividad editorial de la Librairie Bibliographique entre 1872 y 1889, que experimentará una rápido impulso a partir de 1875, precisamente cuando el nacimiento de la República impulsa a los círculos legitimistas a disputar palmo a palmo el proyecto cultural de una Francia laica y democrática. Los títulos programados son, por lo demás, reveladores: de un lado se insiste en la identidad milenaria de la Francia cristiana, incluso a través de biografías populares de Carlo Magno, San Luis y Juana de Arco, de otro se exalta el Antiguo Régimen como lugar de encuentro social armónico bajo la égida de una libertad compartida por todos los órdenes, y finalmente, se acompaña la obra de resistencia del mundo católico frente impulso laicizador de la III República. No fueron pocos los trabajos dedicados a protestar contra el centenario de la muerte de Voltaire, contra los trabajos de la Sociedad de propaganda anticlerical o contra la represión de los jesuitas. Por otro lado, intervinieron puntualmente en el debate abierto sugiriendo como votar

[9] Richter, Noël, «Aux Origines De La Lecture Publique: Naissance des bibliothèques populaires», *Bulletin des Bibliothèques françaises*, n.º 4 (1978), http://bbf.enssib.fr/consulter/bbf-1978-04-0221-001, consultado en linea el 13 de diciembre de 2016.

[10] Sobre este asunto véase Delacroix, Christian, Dosse, François y Garcia, Patrick, *Les courants historiques en France: XIXe-XXe siècle* (París: A. Colin, 2005); Agulhon, Maurice, *Marianne au pouvoir*: *l'imagerie et la symbolique républicaines de 1880 à 1914* (París: Flammarion, 1989); Ozouf, Mona, *L'École, l'Église et la République: 1871-1914* (París: Seuil, 1992).

en las elecciones legislativas, exhortando a la defensa de las escuelas religiosas y a la ampliación de la prensa católica, y al mismo tiempo asumiendo la defensa de las congregaciones religiosas frente a los decretos de supresión de 1880 y de las leyes orgánicas de 1884 y del 1885[11].

En el contexto de una oposición total contra la dirección adoptada por el gobierno de la III República, es evidente que 1789 y la tradición originada por la Revolución terminaban siendo un importante obstáculo porque se interponían entre la monarquía y la nación en nombre de un republicanismo de tintes laicos. Esto explica porqué la Librairie Bibliographique decidió dedicar al relato de la gran revolución una atención particular mediante la publicación, durante poco más de cinco años, de 22 *brochures* completamente dedicadas al estudio de determinadas circunstancias de su relato. Como su propio nombre indica, las *brochures* son testimonios muy breves, no mayores de dos dieciseisavos, vendidos a precio muy bajo para la época, 20 céntimos cada una, para permitir una difusión masiva entre el público aficionado. El estilo de los textos es muy simple, las notas al pie de página inexistentes y la arquitectura narrativa, articulada por parágrafos breves, se repite de forma regular, todos ellos rasgos formales que revelan la existencia de un proyecto editorial claro, pero que respondía a la voluntad de ofrecer al público un material pedagógico unitario de eficacia inmediata y de fácil legibilidad al que todos los autores estaban invitados a adherirse.

Estos últimos son numerosos. La Société entró en contacto con las personalidades más visibles entre los estudiosos de tendencia católica, pidiendo muchas veces ayuda a la redacción de la *Revue des questions historiques,* la revista de historia fundada por el marqués Gaston du Fresne de Beaucourt, que tenía una fuerte impronta legitimista y poseía su punto de apoyo en la École des Chartes y en la facultad de Derecho de la Sorbona[12]. No es excepcional que entre los colaboradores de las *Brochures* figurasen personalidades que escribían durante los mismos años en la *Revue des questions historiques,* como, por ejemplo, el conde Henri de l'Épinois, el conde Maxime de la Rocheterie, el vizconde Adrien Maggiolo, junto a periodistas, archiveros o abogados que compartían los mismos planteamientos tradicionalistas en sus opciones políticas. Este encuentro entre exponentes del pasado histórico de Francia y patrocinadores de un regreso de la nación a una misma tradición plurisecular se concretaba en el encuentro de personalidades como Georges de Cadoual, el sobrino del célebre condottiero vendeano, con Armand Rastoul, uno de los más prestigiosos paleógrafos salidos de la École des Chartes, y con Victor Pierre, uno de los más brillantes abogados de la ciudad de París.

La intención polémica de las *brochures* era, de todos modos, clara: episodios concretos e individualizados con sencillez del relato revolucionario eran la ocasión

[11] Para una lista completa de la producción editorial, véase el catálogo en línea de la *Bibliotheque Nationale de France*, http://catalogue.bnf.fr/index.do consultado el 13 diciembre 2015.

[12] DELACROIX, DOSSE, GARCIA, *Les courants historiques en France*, cit.

para pequeñas y breves intervenciones de carácter divulgativo orientadas a demoler la reconstrucción tradicionalmente acreditada por las plumas favorables a la revolución y subrayar, por el contrario, con un lenguaje accesible a todos, lo diferente que era el significado de aquellos relatos y lo grave, muy grave, que era la responsabilidad de sus artífices. Así, por un lado se publicaban discursos sobre momentos revolucionarios trágicos como, siguiendo un orden cronológico, la toma de la Bastilla, las jornadas del 5 y 6 de octubre de 1789, la insurrección del 20 de junio de 1792, la caída de la monarquía, el 1 de agosto de 1792, la masacre de septiembre, la muerte del rey, la expulsión de los girondinos seguida de las jornadas insurreccionales del 31 de mayo y 2 de junio de 1793, el martirio de los curas refractarios deportados por voluntad de las autoridades republicanas, las víctimas populares de la revolución[13]. Además, por otro lado, las principales figuras republicanas eran a su vez evocadas desde una perspectiva siniestra: Marat, Carnot, Saint-Just, Petion, Robespierre, Danton y Fouquier-Tinville eran todos objeto de los dardos de plumas que no distinguían entre posiciones individuales de personajes unificándolos bajo el signo del mismo espíritu destructivo.[14]

En el fondo de estos discursos había, sin embargo, mucho más que una simple revisión de los acontecimientos: como sugiere la primera *brochure* de la serie, publicada por Louis de Poncins en 1873 y dedicada a los acontecimientos de la toma de la Bastilla, los textos se proponían desarrollar una interpretación distinta de la oficial valiéndose de un riguroso uso de las fuentes documentales.

> En efecto, comienzo con la leyenda el capítulo: *Prise de la Bastille* […] la grande y santa causa de la libertad va a perecer? No; el pueblo de Paris está allí. A pesar de las

[13] Poncins, Léon de, *La prise de la Bastille* (París: Librairie de la Société bibliographique, 1873); La Rocheterie, Maxime de, *Les 5 et 6 octobre* (París: Librairie de la Société bibliographique, 1874); Cadoudal, *Le dix aout*; La Rocheterie, Maxime de, *Le 16 octobre 1793* (París: Librairie de la Société bibliographique, 1876); Rastoul, Alfred, *Les volontaires de 1792* (París: Librairie de la Société bibliographique, 1876); Guérin, Urbain, *Victimes populaires de la Révolution* (París: Librairie de la Société bibliographique, 1875); Nuay, Robert, *Le tribunal révolutionnaire* (París: Librairie de la Société bibliographique, 1876); Raymond, Louis, *Les prêtres déportés en 1793* (París: Librairie de la Société bibliographique, 1877); La Rocheterie, Maxime de, *Le 21 janvier* 1793 (París: Librairie de la Société bibliographique, 1877); Sciout, Ludovic, *La chute des Girondins*, *31 mai-2 juin 1794* (París: Librairie de la Société bibliographique, 1877); La Rocheterie, Maxime de, *Le 20 juin 1792: invasion des Tuileries* (París: Librairie de la Société bibliographique, 1882); Sciout, Ludovic, *Décadi* (París: Librairie de la Société bibliographique, 1882); L'Épinois, Henri de, *Les réformes et la Révolution en 1789* (París: Librairie de la Société bibliographique, 1889). Sin embargo no pertenecía a la misma colección otros libros dedicados a la Revolución pero de dimensiones mayores: Saint-Albin, Emmanuel de, *Histoire de la Révolution* (París: Librairie de la Société bibliographique, 1876-78) y La Rocheterie, Maxime de, *Marie-Antoinette* (París: Librairie de la Société bibliographique, 1877).

[14] Roux, Xavier, *Marat* (París: Librairie de la Société bibliographique, 1875); Maggiolo, Adrien, *Robespierre* (París: Librairie de la Société bibliographique, 1876); Loudun, Eugène, *Saint-Just* (París: Librairie de la Société bibliographique, 1876); Teste, Louis-P.-A., *Fouquier-Tinville* (París: Librairie de la Société bibliographique, 1878); Pierre, Victor, *Danton* (París: Librairie de la Société bibliographique, 1882).

> bayonetas que lo rodean y aplastan, a pesar del furor de los aristócratas que preparan la ruina de la capital y que llevan la barbarie hasta el punto de asesinar sobre las plazas y los paseos públicos a los ciudadanos inofensivos, la gran ciudad se subleva. […] a través de las llamas y las balas, se alzan, la Bastilla es conquistada, y el genio de la libertad planea sobre el cadáver de la tiranía. Hasta aquí la leyenda; veamos ahora la historia[15].

Para desmontar el mito del genio de la libertad dispuesto a planear sobre el cadáver de la tiranía representado por la destruida Bastilla, Leon de Poncins volvía sobre los documentos contemporáneos, es decir, sobre los periódicos demócratas de Gorsas y Loustalot,[16] para poner bajo el foco el carácter minoritario e improvisado del acontecimiento que atribuía al miedo y a la incomprensión de los actores que estaban sobre el terreno. Frente a una monarquía que brillaba solo por su ausencia, se encontraba una Asamblea Nacional, obsesionada por el temor de un complot monárquico y que fue impulsada hacia delante por una fuerza que fue incapaz de controlar. En este vacío de poder surgieron rápidamente nuevos protagonistas, en concreto los marginados sociales, que salieron de los bajos fondos de la historia para alcanzar su momento de celebridad.

> Acudieron algunos soldados, un buen número de desertores y además la gran masa de todo ejército revolucionario, los entusiastas convencidos de que la insurrección es el más santo de los deberes, indiferentes, obedeciendo sin reflexión al impulso del momento, los amigos del desorden por el desorden, obreros sin trabajo, libertinos sin futuro, bandidos anónimos buscando en al agitación pública el medio para satisfacer sus vergonzosas pasiones y cometer crímenes impunes[17].

¿Mártires del despotismo los insurrectos? ¿Tribunos de la libertad Desmoulins y los otros oradores del palacio Real? Nada más lejos de la verdad, según el autor, que los propone como herederos y anticipadores de esos «vulgares agitadores» que siempre han existido en la historia de Francia, tanto que igual podían ser identificados con los descendientes de los Maillotins de 1381 y de los Lingueurs de 1588, como ser convertidos en padres de los socialistas de 1848 y de los comunards de 1871[18].

Este planteamiento constituía mucho más que un anatema. Trazaba, además una genealogía, una tradición revolucionaria que confirmaba el 14 de julio como una fecha decisiva, aunque en sentido diametralmente opuesto al acreditado por los republicanos: la toma de la Bastilla se convertía en el primer acto de la tiranía demagógica destinada a llevar al 6 de octubre, al 10 de agosto, al 21 de enero, al 31 de mayo, pero se revelaba sin embargo solamente como un paréntesis —horrible ciertamente, doloroso sin duda, pero nada más que un paréntesis— porque el Antiguo Régimen había muerto ya antes de julio de 1789, y por iniciativa de la misma monarquía. Desde aquí, la conclusión

[15] Poncins, *La prise de la Bastille*, cit., p. 2-3.
[16] Poncins, *op. cit.*
[17] Poncins, *op. cit.,* p. 14.
[18] Poncins, *op. cit.,* p. 35.

de que la libertad no fuera un descubrimiento de la revolución tanto como el producto de una sabia y moderada acción de la monarquía que había querido reformarse a sí misma, y lo hubiera conseguido completamente si no hubiese caído sobre el cuerpo sano de la nación el meteorito de la revolución. De aquí la necesidad de contrastar la endíadis de la parte adversaria libertad-revolución para contraponer los dos términos. La conclusión era lapidaria:

> Del asedio de la Bastilla así como de todos los acontecimientos producidos tras 1789 tenemos el derecho y el deber de decir: «aceptamos la libertad, son nuestros padres quiénes la han hecho, somos nosotros los únicos que la defendemos en la actualidad. Pero la Revolución, nosotros la rechazamos, es el crimen que la ha instalado; es el crimen que la conserva. En nombre de la libertad, ¡Anatema sobre la Revolución!»[19].

La propuesta de Poncins suponía, por lo tanto, distinguir lo que el año 1789, con la convocatoria de los Estados Generales, habría representado de aquello en lo que pronto se había convertido bajo la presión de la plebe impulsiva hábilmente movilizada por la *racaille* [chusma] de la sociedad. Se trataba del intento, pronto arrinconado en el curso de las publicaciones, de distinguir la primera fase revolucionaria —marcada por la voluntad de secundar la superación del Antiguo Régimen en el marco de una ordenada renovación de la sociedad francesa de todos modos agrupada en torno a los propios valores tradicionales— de la deriva que pronto se había producido. En esta propuesta se reflejaba el difícil —y pronto fallido— intento de tener juntas almas monárquicas muy diferentes entre sí, como la orleanista, que hacía de la libertad su propio emblema y aquella otra legitimista sustancialmente hostil al 1789. La invitación a mantenerse unidas se perdió muy pronto en el desarrollo de la iniciativa editorial, porque para todos los otros autores de las *brochures* la lectura de la Revolución habría sido ciertamente un crimen obra de una reducida minoría hasta el punto de constituir el verdadero eje interpretativo común, válido desde 1789 hasta Termidor y destinado a marcar toda las etapas del descenso a los infiernos democráticos.

El ejemplo se ofrece a partir del modo en el que son representadas las jornadas insurreccionales. De la Rocheterie, por ejemplo, pasa revista a las del 5 y 6 de octubre de 1789 haciendo de ellas, de acuerdo con las plumas contrarrevolucionarias de su tiempo, el punto de inflexión de la fase de la libertad a la de la violencia, sugiriendo que detrás de la marcha de las mujeres del pueblo se encontraba una sabia organización oculta liderada por mujeres de dudosa moralidad[20]. Pasando a la jornada funesta por excelencia —aquel 10 de agosto que puso fin a la monarquía— Georges de Cadoudal tuvo, sin embargo, mucho cuidado en presentar la caída de las Tullerías como un acontecimiento inesperado que había irrumpido en la vida de la nación y completamente

[19] PONCINS, *op. cit.,* p. 36.

[20] Por ejemplo, ROCHETERIE, *Les 5 et 6 octobre*, p. 5-12. Más en general, una visión extremadamente negativa de la intervención popular constituye un elemento comun a todas las *brochures*.

extraño a sus profundos sentimientos. Según el autor, además, no había existido nunca una insurrección del pueblo de París el 10 de agosto de 1792, porque aquel día la tropa de los federados —guiados por algunos marselleses, pero integrada por «la escoria de las prisiones de Génova, del Piamonte, de Sicilia, de toda Italia»[21]— había combatido inútilmente a los suizos que habían rechazado valerosamente a los asaltantes pero fueron masacrados a traición tras haber convenido el final de las hostilidades[22]. Que la caída de la monarquía fuese obra de galeotes italianos dice todo de hasta qué punto, para de Caoudal, el hecho revolucionario era extraño a la historia de la Nación y permitía prospectar (e indirectamente acreditar) la solidez del nexo entre esta última y la monarquía, que habría podido ser consolidado restituyendo la revolución a mero, aunque monstruoso, paréntesis en la plurisecular historia monárquica de Francia:

> La mayor parte de los historiadores descargan en la nación francesa y el «pueblo» la responsabilidad o el honor de los altos hechos que acabamos de repetir. Según ellos, el pueblo ha previsto, inspirado, dirigido y ejecutado todo: Ha sido el alma, la cabeza, el brazo de aquella jornada […] Esta es una abominable falsificación de la verdad. ¡No, el pueblo de Francia y el pueblo de París nunca han merecido tamañas ofensas¡ Hasta hoy, el pueblo en su inmensa mayoría, era todavía realista […] Repitámoslo con tristeza, la jornada del 10 de agosto no era solamente la jornada de bandidos y caníbales, ha sido la jornada de los cobardes[23].

Las *brochures* dan la vuelta así de forma perfectamente especular el relato de la revolución que el bloque republicano estaba al mismo tiempo intentado definir. Nada lo demuestra mejor que una de las últimas publicaciones, la dedicada a *Danton.* La pluma de Victor Pierre transforma el gran héroe aulardiano, el numen tutelar de la III República, en un personaje violento, sometido al «populacho», al cual creía tener bajo su control, pero terminará traicionándole; un necio que facilita la carrera de Robespierre quien, por toda respuesta, lo hace subir a la guillotina como víctima de un tribunal que el propio Dantón había establecido. En otras palabras, Pierre hace del diputado de Arcy sur l'Aube el retrato de un personaje, en definitiva, mediocre si no se hubiera convertido en un «agitador» al que solo la leyenda, ahora desmentida, pudo transformar en un «hombre de estado».

> Menos feroz que Marat, menos fríamente inclemente que Robespierre, su lugar está no obstante entre ambos, y si un fanatismo vergonzoso e imprudente le elevara una estatua, deberíamos leer en su zócalo: *Masacres de Septiembre.- Tribunal revolucionario.- Ley de sospechosos;* este es lo único político de este agitador cuyo nombre han intentado recientemente decorar con el nombre de hombre de estado[24].

[21] Cadoudal, *Le dix aout*, p. 8.
[22] Cadoudal, *op. cit.*, p. 21.
[23] Cadoudal, *op. cit.*, p. 32.
[24] Pierre, *Danton*, p. 35-36.

La partitura contrarrevolucionaria interpretada en estas *brochures* es bien conocida y Taine le daría pronto nueva fuerza destructiva con la publicación de sus *Origines de la France contemporaine*[25], pero nos equivocaríamos si reducimos esta producción editorial a la simple reiteración de un viejo estribillo, porque si la *Societé* constituye la demostración concreta de la capacidad del bloque monárquico para enfrentarse con un mercado editorial en plena expansión, desde el punto de vista metodológico los autores se muestran plenamente dueños de la lección positivista, respondiendo al desafío lanzado desde el mundo académico con sus mismas armas. Lejos de recluirse en el limitado recinto de las memorias, de los escritos contrarrevolucionarios, de la nostalgia por el tiempo transcurrido, las *brochures* descubren y hacen historia, se apropian de las mismas fuentes utilizadas por la historiografía republicana, las citan, las usan de manera inteligente poniéndolas, además, las unas contra las otras, verificando la fiabilidad con el encargo preciso de escribir un relato científico del acontecimiento sin que esto implicara la renuncia a la carga polémica[26].

Así, Michelet es usado contra Quinet, Madame Roland es frecuentemente citada para desmentir a Danton, mientras la lectura del *Moniteur* acude puntualmente en su ayuda contra cualquier vulgata republicana. Esta aproximación rigurosa a las fuentes, que dice todo de cómo las *brochures* se valieron del ejemplo ofrecido por la *Revue des questions historiques*, merece ser subrayado porque constituye un legado metodológico destinado a definir un espacio propio y significativo en el interior de aquella historiografía de la Revolución francesa que durante los mismos años acompaña al proceso de construcción político-ideológica de la III República. El ejemplo lo ofrecen, precisamente, los relatos de dos autores de las *brochures*, Victor Pierre y Ludovic Sciout, para quienes el estudio de la revolución, después del ensayo por cuenta de la Librairie de la Société bibliographique, ya no se habría interrumpido, centrándose particularmente sobre los años del Directorio. El primero, a través de numerosos ensayos dedicados a los abusos cometidos por los republicanos en el enfrentamiento con sus adversarios políticos y, sobre todo con los religiosos, no dejó de desarrollar un paralelismo preciso entre la elección de la III República y la del Directorio invirtiendo el signo del discurso de los republicanos *opportunistes* que —grosso modo hasta finales de 1889— habían reivindicado una descendencia directa del sistema político introducido en Francia desde la constitución del año III[27]. Si estos magnificaban el nacimiento de la democracia representativa en

[25] La publicación de Taine es contemporánea a la de las *brochures*. Hyppolite TAINE, *Les origines de la France contemporaine* (París: Hachette, 1877-1884).

[26] Todas las *brochures*, por ejemplo, hacen un amplio uso de la estampa revolucionaria, de cualquier tendencia. Por ejemplo de PONCINS, *La prise de la Bastille*, También se apoyan en trabajos más recientes de la historiografía republicana para oponerles su contradiscurso. RASTOUL, *Les volontaires de 1792*.

[27] Véanse en particular dos obras: PIERRE, Victor, *Quatre-vingts ans de Révolution: 18 brumaire an VIII-1882* (París: D. Dumoulin, 1883) y PIERRE, Victor, *La terreur sous le Directoire*: *histoire de la persécution politique et religieuse après le coups d'État du 18 fructidor (4 septembre 1797*) (París: Retaux-

Francia queriendo ver su precedente en los años de vigencia de la Constitución del año III, cuando el sistema parlamentario había funcionado por primera vez con regularidad, que solo la espada de un general había interrumpido, a Pierre le resultó fácil el juego de identificar el laicismo y la corrupción de la resurgida república con aquellos lejanos orígenes, ligando bajo el signo de la degradación de los valores profundos de Francia todo el siglo XIX, en ese momento mucho más significativa.

Desde este punto de vista, los trabajos de Ludovic Sciout, que cubren a su vez los últimos tres decenios del siglo, no diferían mucho, en cuanto al tema y al planteamiento de fondo, de los de Victor Pierre. Sciout era a su vez un católico practicante que había comenzado a interesarse por la revolución en 1872, publicando el primer tomo de una pesada *Histoire de la constitution civile du clergé*[28] donde hacía suyas las posiciones legitimistas posteriores a Sedán e, incluso, distinguía entre la primera fase revolucionaria, donde la libertad podía ser protegida de los excesos de la *canaille*, y la posterior, dominada no por casualidad por una *pretrophobie* de donde había surgido el Terror. Las decisiones en materia de política religiosa llevadas a cabo por la Asamblea Constituyente —y todavía más por la Legislativa— fueron pues, según Sciout, el punto de no retorno del proceso revolucionario que había malogrado la constitucionalización de la monarquía. Sciout había remachado esta posición en los años sucesivos, cuando publicó dos de las *brochures* de las que aquí se trata, especialmente *La chute des Girondisns* y *Decadi* (1882), donde las posiciones expresadas con anterioridad comenzaron a radicalizarse: en la primera, la derrota de los girondinos, a los cuales nada se ahorra en materia de partidismo y atropellos, es leída en clave de una inevitable deriva terrorista de la república[29]; en la otra, sin embargo, desciende a la arena de la polémica del lado católico, manifiesta su profunda repulsa hacia el culto decadario introducido por el Directorio y sugiere un fácil vínculo con la política de laicización a marchas forzadas impulsada por la III República que había llevado a la expulsión de los jesuitas y a comenzar la laicización del estado mediante la reforma de la instrucción pública y la ampliación de las libertades civiles[30]. No es casualidad que precisamente en aquellos años, aceptando la reivindicada descendencia de la nueva república de la del año III, el interés de Sciout se remontase hasta el Directorio, entendido como el predecesor natural de la situación del tiempo presente por la aplicación rigurosa de la división entre Iglesia y Estado. Entre 1895 y 1897, en paralelo al desarrollo del affaire Dreyfus, en que pudo verse a Sciout entre las filas de los culpabilizadores, salía así su gran obra sobre el Directorio

---

Bray, 1887). Para las otras obras de Pierre: PIERRE, Victor, *L'École sous la Révolution française, d'après des documents inédits* (París: M. Tardieu, 1881); PIERRE, Victor, *Quelques déportés de fructidor, d'après leurs lettres intimes inédites* (Angers: Germain et G. Grassin, 1882).

[28] SCIOUT, Ludovic, *Histoire de la Constitution civile du clergé (1790-1801)* (París: Firmin-Didot, 1872-1881), 4 vol.

[29] SCIOUT, *La chute des Girondins*, p. 12-28.

[30] SCIOUT, *Decadi*, p. 1-3.

que todavía hoy constituye un punto ineludible en cuanto intenta afrontar el estudio de la etapa post-robespierrista. Sciout iniciaba un duelo abierto con el nuevo orden republicano cuyos orígenes confirmaba que se hallaban precisamente en la etapa del Directorio. De aquí, con un fácil juego de rebote del pasado hasta el presente, su férrea denuncia del ejercicio de la constitución del año III como un sistema político donde la anarquía y el despotismo administrativo se daban la mano, donde las persecuciones religiosas llegaban a su apogeo, donde el desorden financiero y las escandalosas operaciones de bancarrota habían sido motivo de preocupación cotidiana y, sobre todo, donde los golpes de estado se sucedían para permitir a las facciones aisladas tomar el poder o defenderlo del asalto de las otras.

> Una fracción del partido revolucionario, disfrutando de la división de este partido, de la vileza de aquellos batracios de la ciénaga, de la falta de concordia y de la inercia de las gentes honestas, y de los verdaderos partidarios de la libertad […] logró acaparar durante todo este período el poder ejecutivo y legislativo, explotar y oprimir a la Francia siguiendo su codicia, odios y miedos[31].

En este contexto, Sciout podía considerar acabada la propuesta histórica de Thiers, que se había aventurado a tratar al Directorio en términos de gobierno «legal y moderado»[32], para recordar que había sido todo lo contrario, ya que —en línea de continuidad con el año II— la etapa que siguió a Termidor se había revelado el centro de difusión de la ilegalidad y de la tiranía. Todas sus páginas, por otro lado, terminaban en este objetivo y no salvaban a ninguno de los protagonistas: Termidor, como momento de liberación de la tiranía, era la simple superposición de un círculo de desprejuiciados por otro, la Constitución del año III un fingido ejemplo de libertad, detrás de cuyos artículos reducidas élites de poder dominaban la vida política, la religión era vejada tanto como en los años precedentes y la salida del Terror no había significado nada para su restitución a la vida de Francia, la política en lo relativo a los disidentes —emigrados y monárquicos— estaba detenida en la más severa represión, la lógica de la guerra, sobre la cual los republicanos habían construido su fortuna, había sido además relanzada, la vida parlamentaria se había detenido lejos del sentimiento profundo del país, las elecciones eran un simulacro de la voluntad general porque bajo varios pretextos sus resultados habían sido anulados, la representación había sido ignorada y ultrajada por medio de tres golpes de estado que desde el 18 Fructidor del año V hasta el 30 Pradial del año VII habían alterado el equilibrio previsto de poderes entre el legislativo y el ejecutivo, la corrupción había devastado la vida pública.

> Entonces los moderados y los revolucionarios se enfrentaban menos por la forma de gobierno como por la posesión del poder, como los Girondinos tan republicanos como

[31] SCIOUT, Ludovic, *Le Directoire* (París: Firmin-Didot, 1895-1897), p. X.

[32] SCIOUT, *op. cit.,* p. XI.

> los Jacobinos habían luchado contra ellos en 1793, como los termidorianos y los Robespierristas se habían enfrentado a continuación[33].

En definitiva, el propio Brumario —que la fábula pactada consideraba que había puesto fin al corrupto régimen del Directorio— había sido el producto de la misma clase política que había visto en el cesarismo la salida del impasse de un sistema político que no parecía estar en condiciones de asegurarse la estabilidad sobre la que fundar fortuna y dominio. De este modo, según Sciout, se cerraba la escena donde el Directorio había sido la verdadera antesala del cesarismo, es decir, un sistema político que además de los formalismos constitucionales necesitaba una conclusión en clave plebiscitaria como única manera de conservar las bases ideológicas de la revolución. Por eso el impulso, sobreentendido pero muy claro, que recibió en la mesa del legitimismo como único antídoto contra repúblicas y bonapartismos el entendimiento cordial con la Iglesia que mantuviese unidas la libertad y los valores tradicionales.

> La situación actual de Francia recuerda tristemente el período directorial en muchos aspectos. Se sienten las mismas ansiedades, se combate contra las mismas pasiones. El Directorio a legado al régimen imperial, junto con la gran parte de su personal político, muchas de las causas de la debilidad que ha pasado a la sociedad moderna. Así el estudio de su historia no es de aquellos que sirven únicamente a satisfacer la curiosidad del erudito o el filósofo; dota al presente de informaciones preciosas, diremos incluso que proporciona a nuestros contemporáneos de graves advertencias […] ¿los políticos actuales son más ilustrados y desinteresados que aquellos de finales del siglo XVIII? ¿El régimen parlamentario no es igualmente acusado de impotencia, no causa grandes decepciones a aquellos que incluso hasta ahora lo han defendido con total confianza?[34]

De aquí surge una última consideración, esta si —a mi modo de ver— de cierta importancia: nos hemos habituado ya, según una tradición plurisecular filorevolucionaria, a dividir el campo historiográfico entre plumas favorables al 1789 y otras que lo demonizan y no hay dudas de que en el transcurso del siglo XX aquellas habían acabado con estas: no existen, en términos historiográficos, historiadores contrarrevolucionarios acreditados. Taine y Cochin, pese a ser frecuentemente recordados, son dos ejemplos de una forma diferente, alternativa, de leer el 1789, de los cuales servirse para dar entrada, traer ocasionales reflexiones, pero cuya imagen de la revolución no encuentra buena acogida[35]. Incluso el libro sobre la revolución francesa más leído en Francia durante el pasado siglo es con toda probabilidad la *La Révolution française* de Pierre Gaxotte, publicado en 1928 por un representante de la Action française[36]. Esta

[33] SCIOUT, *op. cit.,* p. XVIII.

[34] SCIOUT, *op. cit.,* p. XVLII-XVLIII.

[35] Véase, por ejemplo, el ya citado ensayo de Furet sobre Cochin en FURET, *Penser la Révolution*.

[36] El ensayo ha sido reeditado una decena y media de veces. Para la primera: GAXOTTE, Pierre, *La Révolution française* (París: Fayard, 1928).

es la aparente paradoja de un argumento que funda la identidad francesa no solo (y tal vez no tanto) en el bien como, si no sobre todo, en el mal. Sin embargo, en el marco de la historiografía erudita, aquella sobre cuya base ha establecido, siempre durante el siglo XX, la fortuna de la escuela llamada clásica, que desde Jaurès lleva hasta Lefebvre (y hasta sus agotados epígonos) no ha olvidado de todos modos la contribución de la parte contrarrevolucionaria, baste recordar al respecto el gigantesco trabajo de Mortimer-Ternaux sobre el Terror.[37] A pesar de la fatiga todavía hoy recurrimos a su erudición para apoyar sobre bases documentales un discurso declinado en términos, la mayor parte de las veces, favorables a la revolución. Los méritos de la obra de Sciout sobre el Directorio son, sin embargo, otra cosa, y mucho más compleja: porque se trata de un trabajo contrarrevolucionario en línea con el discurso en parte orquestado por las *Brochures* que se elevan al rol de obra fundadora sobre una etapa revolucionaria y cuyo juicio, claramente negativo, se mantiene en el interior de la misma historiografía revolucionaria que recupera de él no solo las fuentes sino también las argumentaciones y termina por trasferir en el campo de la crítica de izquierdas a la república burguesa un rechazo de aquel experimento político que, si nos fijamos bien, había surgido incluso antes en la derecha. Un ejemplo, una vez más, de cómo la revolución y la contrarrevolución han estado estrechamente entrelazadas y de hasta qué punto el estudio de esta última permite leer en términos originales, incluso bajo un signo diferente y opuesto, la historia de 1789.

[37] TERNAUX, Mortimer, *Histoire de la Terreur, 1792-1794, d'après des documents authentiques et inédits* (París: M. Lévy frères, 1862-1881), 8 vol.

CATOLICISMO Y MODERNIDAD
¿UNA RELACIÓN PARADÓJICA?

17

¿Una contrarrevolución ilustrada?: Fray Sebastián Sánchez Sobrino y la cara iluminada del pensamiento reaccionario español

Antonio Calvo Maturana*
Universidad de Málaga

En la última década, el estudio del pensamiento reaccionario europeo, tanto en su variante antifilosófica como en la contrarrevolucionaria (o posterior a 1789), ha cobrado un nuevo impulso. Varios historiadores han planteado la necesidad de sacar este campo de estudio de la perspectiva dicotómica en la que se hallaba sumido, observando que más allá del recurrente panorama de luces y sombras, o de revolución y reacción, se dieron entre los enemigos de las nuevas ideas políticas diferencias que hacen necesario el establecimiento de criterios que los distingan.

Efectivamente, ante el considerable reto intelectual planteado por los filósofos y frente al enorme desafío político y social iniciado tras la revolución, los defensores del orden tradicional tuvieron en común su intento de apuntalar el Antiguo Régimen, pero difirieron en sus posicionamientos y argumentaciones. Si bien los anti-ilustrados pasaron naturalmente a las filas de la antifilosofía y la contrarrevolución, no todos los reaccionarios han de ser sumados a las de los enemigos de las Luces[1]. En la misma línea, ya que la etiqueta oscurantista se ha aplicado especialmente a los miembros de la Iglesia, otros historiadores han estudiado la llamada «Ilustración católica» para demostrar que hubo un considerable número de eclesiásticos, incluso entre aquellos que se opusieron a los filósofos y/o a la Revolución, que no renegaron de su fe en las Luces y que, de hecho, se valieron de ellas para combatir a sus rivales ideológicos[2].

* antonio.calvo@uma.es. Agradezco a Ignacio Sánchez Ayuso y a Manuel Amador González Fuertes su amable ayuda para la documentación de este trabajo.

[1] Masseau, Didier, *Les Ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières* (París: Albin Michel, 2000); Šṭernhel, Zeēv, *The anti-enlightenment tradition* (New Haven: Yale UP, 2010).

[2] Burson, Jeffrey D. y Lehner, Ulrich L. (eds.), *Enlightenment and Catholicism in Europe: a transnational history* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2014); Lehner, Ulrich L., *The Catholic Enlightenment* (New York: OUP, 2016); Lehner, Ulrich L. y Printy, Michael O'Neill, *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe* (Leiden / Boston: Brill, 2010).

Esta necesaria revisión de los personajes y los mensajes reaccionarios tiene que dar lugar a términos aparentemente «oximorónicos» (acabamos de mencionar uno: «Ilustración católica»), pero que no lo son una vez trascendidos los prejuicios heredados. Es por esto que nos atrevemos a hablar aquí de una «contrarrevolución ilustrada» española, ya que ~~a~~ pesar de lo sugerido por el influyente libro de Javier Herrero[3] el oscurantismo antiilustrado no fue generalizado en los «orígenes del pensamiento reaccionario español». De hecho, alguno de los autores a los que este historiador consideraba (acertadamente) como inspiradores de ese pensamiento, tales como Nicolas Bergier[4], tuvieron un perfil eminentemente ilustrado.

El caso español es particularmente propicio para abordar este tema ya que se puede decir a grandes rasgos que negar la existencia de una ilustración católica equivale prácticamente a rechazar que hubiese una ilustración española. Reaccionario fue Jovellanos, horrorizado ante las noticias de la violencia revolucionaria y contrario a la deriva progresista de las Cortes de Cádiz, sin que por eso podamos dejar de considerarlo ilustrado. De espaldas al pensamiento especulativo, pero cercana a las ciencias aplicadas; entregada a la idea de reforma pero sin forzar en exceso el modelo tradicional y confesional de convivencia, la ilustración española fue católica, como católicos se denominaban los reyes que la tutelaron.

Ilustrados y católicos fueron los padres Feijoo e Isla, así como los obispos Pedro Díaz de Valdés y Antonio Tavira, el abate Juan Antonio Melón y el escolapio Pedro Estala. Estos cuatro últimos fueron estrechos colaboradores del llamado —ahora sí con un oxímoron— «Despotismo Ilustrado» después del trauma de 1789[5]. En una línea marcadamente ilustrada, el mencionado Tavira, obispo de Salamanca y miembro del círculo de Jovellanos, se mostró como un firme enemigo de la Revolución y un férreo defensor del absolutismo sin dejar de ser partidario de las ciencias, de las reformas del reino y de la educación (herencias todas del Siglo de las Luces). De hecho, para este prelado, el tomismo y la censura (instrumentos prejuiciosamente adscritos a cualquier reaccionario) eran armas débiles que hacían de España una víctima propiciatoria de las seductoras máximas revolucionarias:

> Lo que yo no dudaré afirmar [decía en un informe a Godoy] es que se acabó ya el tiempo en que se creía que la ignorancia serviría para precavernos, como va perdiendo fuerza también la persuasión no muy fundada de que el miedo solo nos preservaba. Libre Dios

[3] Herrero, Javier: *Los orígenes del pensamiento reaccionario español* (Madrid: Cuadernos para el diálogo, 1971).

[4] Véase: Burson, Jeffrey D., «Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790). An Enlightened Anti-Philosophe», en Jeffrey D. Burson y Ulrich L. Lehner (eds.), *Enlightenment and Catholicism in Europe* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2014), pp. 63-88.

[5] Calvo Maturana, Antonio, *«Aquel que manda las conciencias…»: Iglesia y adoctrinamiento político en la Monarquía Hispánica preconstitucional (1780-1808)*, Cádiz, Ayuntamiento de Cádiz, 2011.

> a España de que se propague e interne más la impiedad, porque las sutilezas metafísicas de nuestras aulas han de ser muy débil valla para contenerla[6].

Igualmente, se adscriben a este sustrato de ilustración católica las traducciones al castellano de obras políticas, económicas o jurídicas firmadas por clérigos como el francés Claude Buffier[7], los italianos Fernando Galiani[8] y Ludovico Antonio Muratori, o el portugués Luís António Verney[9]; obras que —a falta de los prohibidos escritos de Montesquieu, Rousseau y Voltaire— nutrirían la imprenta española de un modelo de luces permitido y alentado por el poder. El caso de Muratori es significativo del tipo de autor apreciado en la España ilustrada, un portador de las Luces que no desafiaba el orden establecido pero que abogaba por la reforma de la jurisprudencia, por el buen gusto artístico y por la pública felicidad dentro de la monarquía absoluta (haciendo del cultivo de las ciencias, una de los medios para conseguir tal fin)[10]. Resulta mucho más sugestivo, además de fidedigno históricamente, ubicar a la ilustración española en un intercambio intelectual con esta ilustración católica europea, en lugar de hacer de las luces hispanas un descafeinado sucedáneo de las (supuestamente ortodoxas) francesas y británicas.

Tiene sentido pues, que si hubo en España una ilustración católica, y la mayoría de los ilustrados españoles engrosaron las filas de la reacción a partir de 1789, quepa hablar de una contrarrevolución ilustrada. Que ilustrados y anti-ilustrados tuviesen ahora una causa común, no tiene por qué hacerlos iguales, cuando habían sido —a ojos de los historiadores— tan diferentes a lo largo del XVIII. Una vez más, hemos de tratar de superar las trampas tendidas por la historiografía liberal, y no igualar a todos los partidarios del Antiguo Régimen convirtiéndolos en los nuevos «antiguos», siendo los liberales los nuevos «modernos». No todo el pensamiento contrarrevolucionario es sinónimo de oscuridad y tinieblas, ni su mensaje fue un mero negativo de todo lo reclamado por la revolución. De hecho, incluso en el seno de la reacción más «cons-

[6] TAVIRA, Antonio, «Informe dado al rey y dirigido al señor Príncipe de la Paz, 1797», en SAUGNIEUX, Joël, *Un prélat éclairé: Don Antonio Tavira y Almazán (1737-1807)* (Toulouse: Institute d`études hispaniques de l'Université, 1970), pp. 135-145.

[7] BUFFIER, Claude, *Nuevos elementos de la historia universal, sagrada y profana, de la esfera y geografía…* (Barcelona: Rafael Figueró, ca. 1738), reed. en 1740, 1762 y 1771.Véase: BURSON, Jeffrey D., «Claude G. Buffier and the Maturation of the Jesuit Synthesis in the Age of Enlightenment», *Intellectual History Review*, n.º 21/4 (2011), pp. 449-472.

[8] GALIANI, Ferdinando, *Diálogos sobre el comercio de trigo* (Madrid: Ibarra, 1775).

[9] VERNEY, Luís António, *Verdadero método de estudiar, para ser útil a la República y a la Iglesia… (*Madrid: Ibarra, 1760-1768), 5 vols.

[10] *Defectos de la jurisprudencia* (Madrid: Ibarra, 1794); *Reflexiones sobre el buen gusto en las ciencias y en las artes* (Madrid: Sancha, 1782); *La Pública felicidad objeto de los buenos Príncipes* (Madrid: Imprenta Real, 1790). Véase: VISMARA, Paola: «Ludovico Antonio Muratori (1672-1750). Enlightenment in a Tridentine Mode», en BURSON, Jeffrey y LEHNER, Ulrich (eds.), *Enlightenment and Catholicism in Europe*, pp. 249-268.

piranoica» y recalcitrante encontramos un discurso que, como derivado de la ruptura revolucionaria, tiene que proyectarse hacia la modernidad y configurar un nuevo pacto político tras la irreversible pérdida del añorado. La reacción, aun con todo su mensaje tradicional y nostálgico, no es –tal y como demuestran los últimos estudios al respecto– una mera vuelta atrás[11].

En el marco teórico de esta contrarrevolución ilustrada española, en relación con aquellos autores que (incluso desde el seno de la Iglesia) se erigieron en defensores del *statu quo* del Antiguo Régimen sin renunciar a la razón ni renegar de su formación bajo las Luces (valiéndose más bien de ellas para leer a sus rivales los filósofos y elaborar sus refutaciones), me voy a ocupar aquí de un personaje muy poco conocido: el franciscano Sebastián Sánchez Sobrino.

Como fraile que fue, Sánchez Sobrino cultivó sobre todo el género religioso, al que debió la moderada fama literaria que pudo tener. De hecho, su obra más exitosa con diferencia fueron sus voluminosos *Sermones varios panegíricos, morales y fúnebres*[12], publicados entre 1793 y 1799, y reeditados al menos en cuatro ocasiones (1803-1804, 8 vols; 1814-1819, 20 vols; 1828, 3 vols. y 1845, 4 vols.)[13]. Encontramos en ellos a un orador de la nueva escuela, alejado de los excesos barrocos y «gerundistas»[14]. Pero no rehuyó el religioso los temas políticos concernientes al reino. Sobre todo a partir de 1789, cuando, al igual que tantos otros autores, se vio en la obligación de posicionarse entre la razón, la religión y la amenaza revolucionaria.

Sin tratarse de un escritor brillante, ni especialmente célebre en su época, el religioso tuvo cierto peso específico en su época. Publicó un número considerable de obras y

[11] Compagnon, Antoine, *Los Antimodernos*, Barcelona, Acantilado, 2007. Para el caso de España, véase: García Monerris, Encarna y García Monerris, Carmen, «Palabras en guerra. La experiencia revolucionaria y el lenguaje de la reacción», *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 10 (2011), pp. 139-162; García Monerris, Encarna y Escrig Rosa, Josep, «Apologistas y detractores. El primer discurso antiliberal en la historiografía», en Encarna García Monerris, Ivana Frasquet y Carmen García Monerris (eds.): *Cuando todo era posible. Liberalismo y antiliberalismo en España e Hispanoamérica (1780-1842)* (Madrid: Sílex, 2016), pp. 31-72; Rújula, Pedro, «El antiliberalismo reaccionario», en Romeo, M.ª Cruz y Sierra, María (coords.), *La España liberal, 1833-1874* (Madrid /Zaragoza: Marcial Pons / Universidad de Zaragoza, 2014), pp. 377-410.

[12] Sánchez Sobrino, Sebastián, *Sermones varios panegíricos, morales y fúnebres* (Granada: 1793-1798), 5 vols.

[13] Sabemos del cierto éxito de la obra por su expediente de imprenta, donde leemos que sus volúmenes «han sido recibidos con aceptación del público» y sabemos de «la buena acogida que han merecido del público los seis primeros tomos, que andan en manos de todos» (AHN, *Consejos*, leg. 5.557, exp. 5).

[14] Uno de los censores de la obra destacó precisamente la asequible escritura del autor, útil para los feligreses y ejemplo a imitar por otros religiosos: «el estilo, natural, claro y sencillo y, por lo mismo, fácil de entender por el común de los fieles, que por la misma sencillez y claridad pueden servir dichos sermones de modelo a los predicadores que deben acomodar sus discursos a la capacidad del vulgo y, de este modo, hacerlos más útiles». Hay dos menciones más a la habilidad oratoria del religioso en el expediente (AHN, *Consejos*, leg. 5.557, exp. 5).

participó, como calificador del Santo Oficio, en la censura de otras. Fue también, padre de la provincia franciscana Bética, miembro de la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Granada y profesor de la Universidad de dicha ciudad[15]. Además de ser una personalidad local, no estuvo desprovisto de contactos en la Corte. Sus *Sermones* están dedicados a Juan Manuel Moscoso y Peralta, arzobispo de Granada y consejero real, mientras que *El vasallo instruido*, recibió el permiso pertinente para encomendarse a la protección del ministro Francisco de Saavedra.

Pero hablamos, sobre todo, de un intelectual que obedece a las pautas propuestas (ilustración, reacción y catolicismo militante) y presenta la enorme ventaja de haber publicado sus trabajos en cuatro momentos clave para el estudio de la Crisis del Antiguo Régimen y del surgimiento del pensamiento reaccionario español: el reinado de Carlos III (una acción de gracias por los triunfos de la monarquía en 1783 y una oración fúnebre por el monarca), la campaña antirrevolucionaria de tiempos de Carlos IV (*El vasallo fiel a su príncipe*, 1798), la Guerra de la Independencia (el periódico de línea editorial servil: *El Ciudadano Imparcial*, 1813) y la restauración fernandina (la obra arbitrista *El amante de la patria*, 1818).

La formación de un fraile ilustrado

Sebastián Sánchez Sobrino nació en Antequera a mediados del siglo XVIII. Su vida estuvo siempre vinculada a la orden franciscana y al convento de san Antonio Abad de Granada. Allí, los maestros del religioso fueron Rafael y Pedro Rodríguez Mohedano, como él mismo menciona en más de una de sus obras. Ambos hermanos fueron los eruditos coautores de la monumental *Historia literaria de España, desde su primera población hasta nuestros días*, publicada entre 1766 y 1791, y que en realidad es un compendio apologético de la historia, la política y la cultura peninsular que ambos frailes solo pudieron llevar hasta la época romana.

Por fortuna, podemos conocer de manera indirecta la ilustrada educación recibida por Sánchez Sobrino. Una de sus obras, *El vasallo fiel a su Príncipe* (a la que volveremos en breve) contiene —como ya se ha dicho— una dedicatoria a Francisco Saavedra, a quien el autor llama «amigo» y «condiscípulo» bajo las enseñanzas de fray Rafael[16]. Si acudimos a las memorias del propio ministro Saavedra, encontraremos varias páginas dedicadas a su aprendizaje junto a Rafael Rodríguez Mohedano, quien le dio, en 1763, la bienvenida a la tertulia nocturna de su celda y que acabaría acogiéndolo en el monasterio

[15] Para no sobrepasar el límite de extensión de este trabajo, queda para otra ocasión el estudio de la participación del fraile en la Universidad de Granada y en la Sociedad Económica de Amigos del País de dicha ciudad, rastreables gracias al Archivo Universitario de la UGR.

[16] Sánchez Sobrino, Sebastián, *El vasallo fiel á su Príncipe o instrucción dogmático-moral sobre los deberes que la Religión de Jesús Cristo impone á todos sus hijos acerca de los Soberanos* (Madrid: P. Barco López, 1798).

de San Antonio Abad[17]. El aprendizaje de Saavedra en el convento puede ser indicativo del recibido por Sánchez Sobrino, aunque este no aparezca citado en las memorias.

Entre las materias enseñadas por fray Rafael a sus discípulos, encontramos un particular interés en los idiomas (traducción del francés y el latín) y en la lengua castellana (clases de estilo, así como ejercicios de composición de sonetos y elogios para ponerlas en práctica[18]). Los prosistas leídos por los discípulos del padre Rodríguez Mohedano estaban entre los más reconocidos del país, como Diego de Saavedra Fajardo, Juan de Mariana y Benito Jerónimo Feijoo (a los que luego citaría Sánchez Sobrino en sus textos). La Historia tenía un claro peso específico entre las lecturas, pues además del citado padre Mariana, Saavedra menciona a Antonio Solís. Como referentes poéticos, Saavedra cita a Boscán, Quevedo y Garcilaso. Cómo no, Mohedano también invitaba a los jóvenes a su cargo a leer las Sagradas Escrituras, que Sánchez Sobrino manejaría con soltura y erudición en sus obras. Tanto uno como otro, Saavedra y Sánchez Sobrino, completaron esta formación con sus estudios universitarios. Ambos se doctoraron en teología en la Universidad de Granada, si bien solo el fraile ejercería como lector en dicha materia (y catedrático de griego) en esa universidad.

Como autor, Sebastián Sánchez Sobrino fue bastante prolífico. Su primera obra (aunque no la primera publicada) fue el *Viaje topográfico de Granada a Lisboa*, firmado con pseudónimo, en el que él mismo se declaraba un «apasionado a las Antigüedades, amigo de las Artes y de las Buenas Letras»[19]; hecho demostrado por las descripciones del autor durante el trayecto, citadas aún hoy por arqueólogos e historiadores del arte[20].

En su faceta de sabio anticuario y bibliófilo reconocería a Sánchez Sobrino un viajero ilustrado —el conde de Maule— a su paso en 1798 por Granada, donde ambos trabaron cierta amistad. Producto de esa relación parece ser un cuadro de la colección privada del conde, una vista del paisaje granadino en el que dos investigadores han identificado a Maule junto al propio Sánchez Sobrino, en el que sería el único retrato que se conserva del religioso[21].Sobre él, escribiría el viajero unas líneas que prueban sus conocimientos y su condición de bibliófilo:

[17] Saavedra, Francisco, *Memorias inéditas de un ministro ilustrado*, ed. de Manuel Moreno Alonso (Sevilla: Castillejo, 1992), pp. 33-39.

[18] «Compuse también un panegírico de San Antonio Abad y un Elogio histórico de la reina doña Isabel la Católica» (Saavedra, *op. cit.*, p. 35).

[19] Sánchez Sobrino, Sebastián: *Viage topográfico desde Granada a Lisboa, por Anasthasio Franco y Brebinsáez…* (Granada: Imprenta Real, 1793).

[20] Salas Álvarez, Jesús: *La arqueología en Andalucía durante la Ilustración* (Málaga: Diputación de Málaga / Sevilla: Universidad de Sevilla, 2010).

[21] Gámiz Gordo, Antonio y Orihuela Uzal, Antonio: «Una vista del paisaje de Granada encargada por el conde de Maule al pintor Fernando Marín hacia 1798», *Goya. Revista de Arte*, 323 (2008), pp. 121-134.

> El R. P. Mtro. Fr. Sebastián Sánchez, curioso y amante de las antigüedades, me ha honrado con su amable compañía el tiempo que estuve en Granada. Tiene en su celda algunos libros raros, entre ellos (…) la primera Gramática de Antonio de Lebrija y su diccionario, impresos en Granada por sus hijos Sancho y Sebastián de Lebrija en 1558 y 1572. En el monetario que ha juntado con su eficacia y conocimientos se encuentra una medalla de Epora o de Montoro junto a Córdoba, que representa por el anverso una cabeza bárbara (…) y otras muchas contenidas en cincuenta tablitas que componen su monetario[22].

Fernando Marín Chaves: Vista de Granada desde el Camino de la Fuente del Avellano, mirando a Poniente, *h. 1798.*
Colección de D. Manuel Morales de Jódar y D. Carlos Marañón de Arana (Sevilla).
Imagen extraída de: Gámiz Gordo y Orihuela Uzal: «Una vista del paisaje de Granada…».

Introducido el personaje, y conocidos su formación intelectual y su gusto por la sociabilidad ilustrada (con Saavedra en la tertulia de Rodríguez Mohedano, o con el conde de Maulle en sus paseos por Granada), acordaremos que su perfil está lejos del «frailón ignorante». Partamos ahora al encuentro con el «reaccionario ilustrado».

[22] Cruz y Bahamonde, Nicolás, conde de Maule: *Viage de España, Francia e Italia* (Cádiz: Imprenta de D. Manuel Bosch, 1812), vol. XII, pp. 205-207. En la página 347 del mismo volumen vemos que Maule visitó la Alhambra con su «buen compañero» fray Sebastián.

La quimera del absolutismo ilustrado

El reinado de Carlos III supuso para el absolutismo ilustrado un periodo de optimismo. A pesar de los ataques vertidos por los *philosophes* al otro lado de los Pirineos, nadie podía prever en la década de 1780 que el edificio político y social del Antiguo Régimen francés tenía los días contados, y que la amenaza revolucionaria pondría en jaque a la Europa dieciochesca. En dicho decenio, los autores españoles pugnaban en la imprenta por satisfacer, tanto las necesidades propagandísticas de la Corona, como las reformistas del Estado, sin dudar por un momento que morirían bajo el reinado de un monarca absoluto, del mismo modo que lo habían hecho sus ancestros en los últimos siglos.

Igual que muchos otros coetáneos[23], Sánchez Sobrino intentó valerse de la pluma para ganarse la gracia del poder, quizás con el deseo, nunca cumplido, de salir de Granada o de obtener, aunque fuese en esta ciudad, un cargo de cierta influencia en la jerarquía eclesiástica; o tal vez con la mera vocación de servir a la causa de su Dios y su rey. Así, en 1784, el fraile se unió a la larga lista de autores que celebraron el Tratado de París y el nacimiento de los infantes gemelos[24]. En 1789 compondría uno más de los muchos elogios fúnebres que se hicieron en honor de Carlos III.

El texto de 1784, una exaltación de las dos potestades (publicada individualmente y luego añadida a la recopilación de *Sermones* del autor), toma la forma de acción de gracias a Dios por haber sacado al país de las incertidumbres políticas y sucesorias («¿Cuál eras tú, oh España, antes de mucho tiempo? Una Matrona regia cercada de aflicciones»[25]). La representación que Sánchez Sobrino hace de la comunidad política es típica del absolutismo ilustrado, pues presenta a la patria como un nexo sentimental común al rey y a sus súbditos, un vínculo siempre sancionado por la religión:

> ¿Mas qué digo? ¿No hablo a un pueblo fiel, a un pueblo amante de sus príncipes, a un pueblo pronto a sacrificarlo todo al bien de la patria, a la felicidad de su monarca, y al honor de la religión? ¿No hablo a una comunidad venerable, que oye con toda sumisión y ejecuta con rendimiento las soberanas determinaciones de sus príncipes y señores naturales, que se gloria de esta fidelidad, y que promueve en la parte que le toca el honor de la Corona y de la Iglesia?[26].

[23] Álvarez Barrientos, Joaquín, *Los hombres de letras en la España del siglo xviii. Apóstoles y arribistas* (Madrid: Castalia, 2006); Calvo Maturana, Antonio, *«Cuando manden los que obedecen»: la clase política e intelectual de la España preliberal, 1780-1808* (Madrid: Marcial Pons, 2013).

[24] Calvo Maturana, Antonio, *María Luisa de Parma: reina de España, esclava del mito* (Granada: ugr, 2007), pp. 44-51.

[25] Sánchez Sobrino, Sebastián, *Oración que pronunció (…) en la solemne acción de gracias por la Paz y nacimiento de los señores infantes, que celebró el convento y religiosos de San Antonio Abad de dicha ciudad (…) en 7 de diciembre de 1783* (Madrid: Ibarra, 1784), p. 4.

[26] Sánchez Sobrino, *op. cit.*, pp. 6-7.

Era fundamental que el súbdito entendiese que sus intereses y los del rey eran los mismos, y que en su obediencia al poder, y en su contribución a la hacienda y al ejército del reino, residía su propio bienestar. En una familia, según el catolicismo patriarcal, todos los miembros deben seguir las directrices paternas:

> Nosotros estamos ligados con un sacramento de fidelidad a nuestra patria y a nuestros reyes. Sus pérdidas y sus aumentos, sus aflicciones y complacencias, su pobreza o su opulencia, su decadencia o restablecimiento, sus derrotas o sus victorias, son propiamente nuestras. Un reino es una gran familia, cuyo padre y jefe es el monarca. Por consiguiente, todas las ventajas o pérdidas se refunden en una misma casa[27].

Los fieles tenían por tanto unas obligaciones comunes «en cuanto a cristianos y en cuanto a españoles», y un compartido sentimiento de fidelidad «a Dios, a la patria y al soberano»[28], triada típicamente decimonónica que ya anticiparon los ilustrados dieciochescos.

Al celebrar los bienes derivados de la paz de 1783, Sánchez Sobrino pronosticaba el florecimiento de las artes, las ciencias y el comercio[29], en lo que era una clara formulación de la quimera del absolutismo ilustrado. El respaldo del religioso al proyecto carlotercerista fue total, descendiendo al apoyo de medidas abiertamente impopulares, como la prohibición de las corridas de toros[30].

Tras el fallecimiento de Carlos III, los elogios publicados en homenaje a este monarca se convirtieron en un reflejo fiel de sueño del despotismo reformista. Es el caso de los conocidos textos publicados por Jovellanos y Cabarrús[31], y también lo fue el de autores más modestos como Sebastián Sánchez Sobrino, a quien la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Granada encomendó la composición de su elogio institucional.

En el *Elogio de Carlos III* escrito por el franciscano, se ensalza al «Héroe benemérito» de España, «padre de la patria», procurador de la felicidad de los españoles, cabeza de un «gobierno ilustrado» y ejemplo vital[32]. Se trata, pues, de un texto de contenido principalmente civil (con esporádicas e inevitables referencias a la piedad del fenecido, por supuesto) en el que el fraile, ante la plana mayor del reformismo ilustrado grana-

[27] Sánchez Sobrino, *op. cit.*, p. 21.

[28] Sánchez Sobrino, *op. cit.*, pp. 31-32.

[29] Sánchez Sobrino, *op. cit.*, pp. 28-29.

[30] Sánchez Sobrino, *op. cit.*, p. 34.

[31] Véase: Sánchez Jiménez, Antonio, «¿Elogio o espejo de príncipes?: El *Elogio de Carlos III* de Jovellanos», *Dieciocho: Hispanic Enlightenment*, 25, 1 (2002), pp. 39-48; García Regueiro, Ovidio, «Cabarrús y el Elogio de Carlos III: el encausamiento de un "ilustrado"», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, n.º 184, 1 (1987), pp. 45-104.

[32] Sánchez Sobrino, Sebastián, «Oración fúnebre en las solemnes exequias del Sr. Rey D. Carlos III», en *Sermones varios panegíricos, morales y fúnebres* (Granada: Imprenta Real, 1793), vol. II, pp. 206-239 / 208-210.

dinos y en la institución que los representaba, enumeró los avances impulsados por el monarca en relación a la agricultura, la colonización de tierras, la erradicación de las malas costumbres (la mendicidad, la ociosidad, el lujo…), el impulso del comercio, el nombramiento de sabios ministros, la reforma de los planes de estudio, el impulso del asistencialismo estatal, la erección de gabinetes y el establecimiento de Sociedades Económicas. La felicidad del reino, la «común patria»[33] y la dialéctica retraso/progreso marcan la línea argumental de un texto que, en un claro acto de propaganda institucional, dedica varias páginas a los progresos concretos que la Sociedad Económica granadina había impulsado en la provincia gracias, eso sí, al generoso patronazgo del rey. Nos encontramos, en resumidas cuentas, ante un elogio en el que tanto el autor, como el contenido, como la institución en el que se leyó y que lo encargó, rezuman reformismo ilustrado y que emparientan ideológicamente a Sánchez Sobrino con intelectuales como el citado Jovellanos.

Un segundo panegírico escrito por el fraile redunda en lo dicho. Propio de aquellos «ciudadanos sin soberanía» de la España del siglo XVIII, era hacer elogios fúnebres de sus iguales, fallecidos tras años de servicio al proyecto reformista y homenajeados por encargo de alguna de las instituciones (Academias o Sociedades) de las que habían formado parte[34]. Sánchez Sobrino realizó al menos uno de estos discursos en los que se aprecia un lenguaje llamativamente moderno, y en los que el homenajeado —en este caso, el diplomático y académico Fernando Magallón— es ensalzado por su «amor a la patria» y denominado nada menos que «héroe de la patria»[35], tras haber vivido una «vida tipo» marcada por una cuidada educación y un devoto servicio al gobierno (mérito siempre observado y premiado por el rey como padre de la patria). Sorprende de nuevo en este tipo de elogios el secundario papel del monarca y de la religión, que ceden su espacio a una ficticia representación cívica y ciudadana de los servidores del bien público.

A estas alturas, poca duda puede caber de la integración de Sánchez Sobrino en el panorama reformista de su época. Veamos cuál fue su reacción al trauma de 1789.

Sánchez Sobrino ante el desafío revolucionario (1793-1798)

Con el estallido de la Revolución francesa, el «tiempo largo» del Antiguo Régimen empezaría a agotarse a pesar de los intentos de sus defensores por apuntalarlo con la pluma y la espada. Tras la fallida tentativa de Floridablanca de ponerle «puertas al campo» con aquel cordón sanitario pirenaico, la ejecución de Luis XVI y el estallido de

[33] Sánchez Sobrino, *op. cit.*, p. 217.

[34] Calvo, *«Cuando manden los que obedecen»*.

[35] Sánchez Sobrino, Sebastián, «Elogio académico a la buena memoria del Sr. D. Fernando Magallón, caballero de Malta, etc.», en *Sermones varios panegíricos, morales y fúnebres* (Granada: Imprenta Nueva, 1798), tomo III, pp. 235-246.

la guerra hispano-francesa obligaron a las autoridades españolas a activar una intensa campaña propagandística destinada, como es bien sabido, a ganar apoyos humanos y económicos para una contienda que fue defendida en los púlpitos como una cruzada contra esos nuevos infieles que eran los revolucionarios.

El propio Sánchez Sobrino pronunciaría uno de estos sermones a favor de las «armas católicas» y en contra de «los enemigos de la patria», en el que comparaba la lucha de los españoles contra los franceses con la oposición a Antíoco por parte de los macabeos, «temerosos ellos (…) de perder su ley, su patria y su santo templo, y de ser dominados por naciones blasfemas»[36].

En los púlpitos, la Cruzada predicada para el pueblo fue, a grandes rasgos, oscurantista y tremendista, basada en el miedo y la xenofobia, y según el tradicional mensaje de lucha contra el hereje. Pero hacía falta desarrollar un mensaje de fidelización para otro tipo de público: una élite para la que la obediencia ciega era un mensaje demasiado sencillo y para la que la monarquía venía fomentando un discurso de obligación política basado en un modelo de ciudadano «sin soberanía», identificado con la causa común de la patria y la utilidad política[37].

En este sentido, verían la luz en 1792 y 1793 tres tratados escritos por religiosos que trataron de apuntalar la monarquía absoluta, concretamente: *El vasallo instruido en las principales obligaciones que debe a su legítimo monarca* de Antonio Vila (1792), el *Catecismo del Estado según los principios de la religión*, de Joaquín Lorenzo Villanueva (1793), y *La Monarquía* de Clemente Peñalosa (1793). Se percibía en ellos, a decir de Portillo, «la necesidad de reformular un principio teológico que sirviera de fundamento religioso al orden político, que indicara al vasallo católico la obligación religiosa respecto de la "constitución de Estado"»[38]. El mismo historiador considera que estos autores desarrollaron un «discurso católico antipolítico», puesto que se basaba en las obligaciones como vasallo, pero, lógicamente, no en los derechos como ciudadano[39]. Al hilo de las obras anteriores, se publicarían, en los años inmediatos, otros dos tratados político-religiosos: *El vasallo fiel a su Príncipe* de Sebastián Sánchez Sobrino (1798) y la *Verdadera idea de la Sociedad Civil, gobierno, y soberanía temporal conforme a la razón* de Francisco Dorca (1803).

En autores como Dorca, Peñalosa, Villanueva o el propio Sánchez Sobrino, encontramos la mencionada percepción renovada (al menos cosméticamente) de la monarquía,

[36] SÁNCHEZ SOBRINO, Sebastián: «Sermón de rogativa por el feliz éxito de las armas católicas contra los enemigos de la Patria; predicado a la Hermandad de Nuestra Señora de las Angustias, en su templo de Granada a 24 de agosto de 1794», en *Sermones varios panegíricos, morales y fúnebres* (Granada: Imprenta Nueva, 1798), tomo III, pp. 150-204 / 153.

[37] CALVO MATURANA, Antonio, *«Aquel que manda las conciencias»*, pp. 51-84.

[38] PORTILLO VALDÉS, José María, *Revolución de nación: orígenes de la cultura constitucional en España 1780-1812* (Madrid: CEPyC, 2001), p. 87.

[39] PORTILLO, *op. cit.*, pp. 83-121.

en la que conceptos como el de patria y ciudadanía —si bien adaptados a los intereses del rey absoluto— tenían su espacio, aunque siempre dentro de una esfera regulada por el mandato divino, que hacía de aspectos clave como el pago de impuestos («Dad a Dios lo que es de Dios, y al César lo que es del César»[40]) o la obediencia al padre de la patria («Honrarás a tu padre y a tu madre»[41]), un asunto de conciencia.

Estos religiosos reaccionarios no dejaron de ofrecer pasajes en los que se presentan como hijos de las luces. La *Monarquía* de Peñalosa (la más política de las cinco obras) y la *Verdadera idea* de Dorca (en la que el autor demuestra incluso cierta consideración por Montesquieu), son buenos ejemplos de lo dicho[42].

Centrándonos en *El vasallo fiel a su príncipe* de Sánchez Sobrino, se aprecia en la obra un factor común a estos tratados: el respaldo del poder. La mencionada dedicatoria a Saavedra refleja dicho apoyo, de la misma forma en la que (en mayor medida) lo hacen las dedicatorias a Carlos IV en los tratados de Peñalosa y Villanueva. Interesaba al poder apadrinar un tratado cuya utilidad para las regalías del monarca había destacado el censor:

> …bien puede servir para sostenerlas en su vigor y fuerza contra todo sistema y cavilaciones capciosas de los perturbadores de la paz y bien público, pues (…) pone a la vista con la mayor oportunidad los fundamentos más sólidos que convencen la obligación que tenemos los verdaderos fieles de enseñar y practicar la obediencia a las legítimas potestades sobre la tierra, sin la cual no puede subsistir la que debemos a Dios[43].

Varios aspectos de *El vasallo fiel a su príncipe* lo vinculan a la contrarrevolución ilustrada. Por ejemplo en el tono moderado del texto (en relación a la enconada demonización de los «nuevos filósofos» por parte de otros reaccionarios) o en la limitada extensión de la obra, que emulaba esa brevedad de los filósofos que tanto criticaban sus enemigos («He reducido todo lo posible la materia (…) atendiendo a que de ordinario el genio de los lectores de nuestro siglo es amante de la brevedad»[44]).

Los elementos de fondo también refrendan el perfil «no tan antediluviano» de nuestro autor. Evidentemente, la obra defiende el origen divino del poder de los reyes («No hay potestad que no sea de Dios»[45]), pero contiene tímidas reminiscencias de la escuela jesuítica del padre Suárez al recurrir al derecho natural, además de a la razón. Sánchez Sobrino no tuvo problemas en citar directamente a sus enemigos, a los que

[40] Sánchez Sobrino dedicó uno de sus sermones a este tema, precisamente: «Discurso moral sobre el tributo debido al soberano», en SÁNCHEZ SOBRINO: *Sermones*, tomo V, pp. 1-25.

[41] «Atendido pues el cuarto precepto del decálogo, no debemos honrar menos a nuestros reyes que a nuestros padres naturales, porque el imperio y la autoridad de aquellos sobre sus vasallos aún es mayor y más poderoso» (SÁNCHEZ SOBRINO, *El vasallo fiel á su Príncipe,* p. 44).

[42] CALVO, *«Aquel que manda las conciencias»*, pp. 51-84.

[43] AHN, *Consejos*, leg. 5.562, exp. 46.

[44] SÁNCHEZ SOBRINO, *El vasallo fiel á su Príncipe,* prólogo.

[45] SÁNCHEZ SOBRINO, *op. cit.,* p. 11.

había leído. Así lo hizo con Hobbes para refutar sus ideas sobre el Estado de naturaleza considerando que el hombre es un «animal sociable y político»[46]. Por el contrario, para el autor, la monarquía es la forma de gobierno más natural que existe, pues reproduce la subordinación del «hijo al padre, la mujer al marido, el siervo a su señor»[47]. El hombre, afirmaba, es libre, pero al contrario de lo defendido por los contractualistas nace sujeto a «Dios, a la naturaleza y a las leyes de la sociedad»[48].

Digamos, para cerrar este apartado sobre el primer Sánchez Sobrino reaccionario, que la mencionada condición del fraile como ilustrado miembro de una Sociedad Patriótica se aprecia también en las numerosas alusiones al monarca como padre y fundador de la patria, sin escatimar en llamamientos al amor y la devoción a esta, en la misma línea ya apuntada en sus textos de 1784 y 1789[49]. Ese vínculo patriótico, en cuya modernidad no hace falta insistir, puede estar aún más cerca de la idea de bien común y mutua conveniencia que en el nacionalismo decimonónico, pero ya tiene «su origen en el corazón del vasallo»[50] y es suficientemente poderoso y vinculante por sí mismo, sin necesidad de apelar a las leyes sagradas[51]. En todo caso —puntualizaba el religioso— «la fidelidad a los reyes no es una virtud puramente civil o política, sino cristiana y de conciencia»[52].

El periodista servil

Proclamada la constitución de Cádiz y sancionada la victoria liberal, los reaccionarios españoles vieron triunfar en suelo patrio las ideas que tanto habían detestado. En 1813, Sebastián Sánchez Sobrino se posicionó en la trinchera política para defender a la causa servil. Para ello se convirtió en editor de un nuevo periódico, *El ciudadano imparcial*, que Gil Novales ha calificado como «archirreaccionario, de tipo barruelista»[53]; definición con la que estoy solo parcialmente de acuerdo. Es cierto que el periódico repetía algunos de los argumentos de Barruel sobre la teoría de la conspiración universal, que hacía partícipe a todos los supuestos enemigos de la iglesia católica de esa conjura histórica contra la fe. De hecho, *El ciudadano imparcial* denuncia a una larga

[46] Sánchez Sobrino, *op. cit.,* pp. 23-24.

[47] Sánchez Sobrino, *op. cit.,* p 28.

[48] Sánchez Sobrino, *op. cit.,* p. 29.

[49] «Este dulce vínculo nos une tan estrechamente con ellos [los monarcas], que nos hace personales su majestad, su decoro, sus guerras, sus alianzas. Sus derechos, sus pérdidas, sus ventajas, todo nos es común mediante el amor a la Patria» (Sánchez Sobrino, *op. cit.,* p. 52).

[50] Sánchez Sobrino, *op. cit.,* p. 45.

[51] «Y cuando estas leyes sagradas no bastasen a conciliarles nuestra veneración y respecto, ¿no debería bastar nuestro amor a la patria, de la cual son padres?» (Sánchez Sobrino, *op. cit.,* pp. 51-52).

[52] Sánchez Sobrino, *op. cit.,* p. 87.

[53] Gil Novales, Alberto, *Prensa, guerra y revolución: los periódicos españoles durante la Guerra de la Independencia* (Madrid: CSIC, 2009), pp. 36-37.

y heterogénea secta de enemigos de la religión formada, entre otros, por Juliano «el Apóstata», Lutero, Voltaire, Godoy, Napoleón y los liberales gaditanos[54]. Pero creo que la palabra «archirreacionario» puede llevar al error a quien no haya leído esta cabecera servil, como espero demostrar en las siguientes líneas.

No se puede negar que el aspecto formal de la cabecera vuelve a dar la razón al profesor Gil Novales. Aunque en los dos primeros números hay un cierto esfuerzo por la imparcialidad y por llamar a la unión de los diferentes partidos para luchar contra Napoleón, es evidente que, según avanzan los números, el tono de Sánchez Sobrino se vuelve más y más visceral, demonizando a los liberales de una manera que no encontramos en sus publicaciones previas ni en las posteriores. En aquellos años, el liberalismo dejó de ser un fantasma para ser una amenaza real, y esto es palpable en la beligerante retórica del fraile. Las alusiones a Cádiz y a sus periódicos liberales desprenden bilis y las menciones a los filósofos franceses no le van a la zaga.

Cerrado el apartado de salvedades, hay otros varios motivos que me llevan a pensar que los artículos de *El ciudadano imparcial* son obra de un reaccionario moderado[55], motivos que voy a reducir a tres. En primer lugar, Sánchez Sobrino respetaba a la Constitución y al gobierno, sin poner en duda su legitimidad. El religioso hablaba de «Congreso Nacional», de «libertad civil» y de patriotismo, llamando a los diputados «padres de la patria»[56]; adoptando, no solo el lenguaje de su tiempo, sino también parte de sus valores.

El segundo motivo por el que parece excesivo calificar a *El ciudadano imparcial* como «ultrarreaccionario» es que su editor aceptaba y valoraba la ley de libertad de imprenta. Su principal lamento es que los autores estaban excluidos pues, recordemos, los asuntos religiosos no estaban incluidos en esa libertad. Al enumerar la lista de temas susceptibles de ser tratados libremente, aflora el reformista ilustrado:

> El espíritu de esta ley o permisión que consiste en que cada uno de los ciudadanos pueda comunicar sus luces al gobierno, y escribir libremente su modo de pensar sobre asuntos civiles y políticos que tengan relación al bien de la república, adelantamiento de sus fábricas, progreso de su comercio, artes, ciencias, agricultura, establecimientos útiles, planes de seguridad, de ataque, de defensa, de organización de ejércitos, de recaudación de hacienda, de su recta administración, de arbitrios equitativos para vestir, alimentar

[54] «Al reaccionario, en el fondo, no le interesaban España ni los 'patriotas', sino la Revolución. 'Afrancesados' resultaron serlo todos: josefinos, napoleónicos o 'patriotas' antifranceses que comulgaban con los presupuestos del reformismo y de la racionalidad» (García Monerris y García Monerris: «Palabras en guerra…», p. 143).

[55] Sánchez Sobrino no firmó los artículos del periódico, pero aún así no nos cabe duda de que fue el autor de todos o de una buena parte de ellos. Aparte de la voz autorizada del profesor Gil Novales, que concede la autoría al fraile, el contenido de los textos nos remite claramente a otros trabajos firmados por él. Es el caso del artículo que *El ciudadano imparcial* dedica a combatir el lujo (números 13-15), que contiene pasajes prácticamente calcados por el religioso en una obra posterior: *El amigo de la patria*.

[56] *El ciudadano imparcial*, 1 (1813).

> al soldado y demás ramos correspondientes a la guerra y a la diplomacia, etc. Pero esta libertad no es extensiva a sembrar máximas contra la sagrada persona del soberano, contra la religión y sus ministros. Si esto se permite, bien presto la mal entendida libertad de imprenta echará por tierra el trono y el altar, que ya tiene socavado[57].

Por último, y en tercer lugar, admitía el religioso la necesidad de una reforma del clero, si bien, en su opinión, los liberales no pretendían reformar la Iglesia sino que usaban ese reformismo como una excusa para saquearla:

> Necesitan, es verdad, necesitan los eclesiásticos de reforma, igualmente que los demás cuerpos de la monarquía, para que llenen respectivamente los deberes de cristianos y de ciudadanos útiles a la iglesia y al estado. Pero los medios que ciertos charlatanes sugieren al gobierno no miran a su reforma, sino a su exterminio[58].

Aunque Sánchez Sobrino denunciaba a los camaleones políticos, él también tuvo que adaptarse a los cambios políticos de su época, como tantos otros. Sin experimentar el tránsito hacia el liberalismo del antaño reaccionario Villanueva, el religioso fue un reaccionario posibilista, un servil inserto en el marco constitucional con la intención de acercarlo lo más posible a su concepción reaccionaria del mundo.

Sánchez Sobrino y la utopía reaccionaria

Amainada la tempestad liberal y reprimidos esos liberales ateos y antipatriotas a los que había denunciado en tiempos de las Cortes, un Sánchez Sobrino ya anciano se animó a publicar un tratado para la mejora de la monarquía al más puro estilo de los arbitrios del Antiguo Régimen, como si nada hubiese pasado en 1808 y el nieto de Carlos III hubiese seguido gobernando bajo el estable Despotismo Ilustrado.

O Philopatris o el amante de la patria, fue publicada en 1818. Por esas fechas, según leemos en la portada, el autor sigue siendo un fraile, morador del mismo convento granadino. Lo más interesante de este autodefinido como «discurso moral-político» es su división en dos bloques que reflejan a la perfección la dicotomía intelectual y espiritual de ese ilustrado católico que era su autor, así como de la condición híbrida de la ilustración católica española en general.

En la primera parte de la obra encontramos una denuncia de las causas morales del abatimiento económico de España, que el franciscano vincula a la falta de piedad de sus habitantes, renuentes estos a santificar las fiestas y responsables de habituales faltas de respeto al decoro de los templos. Los argumentos son religiosos y también las citas. Dios estaba castigando a los españoles por su baja moral y correspondía a ellos revertir las plagas. Una actitud más piadosa era el camino para poner fin a la decadencia

[57] *El ciudadano imparcial*, 12 (1813), pp. 95-96.
[58] *El ciudadano imparcial*, 2 (1813), p. 13.

económica española[59]. Una serie de páginas que, sin duda, hubieran provocado la sorna o el escándalo de muchos ilustrados.

Sin embargo, en la segunda parte del discurso, la religión y la divinidad desaparecen, y Sánchez Sobrino identifica los males de la agricultura y la economía españolas, proponiendo soluciones concretas para paliarlos. Nos encontramos ante un arbitrio dedicado a mejorar la situación de la economía y la agricultura de la que el religioso llama su «amada patria», apostando por fórmulas del siglo anterior, tales como el Mercantilismo, las reformas y la búsqueda del bien común. Varios de los temas denunciados en *El Ciudadano imparcial*, como el lujo o el libertinaje de las mujeres, reaparecen en la obra, a veces con párrafos calcados. Encontramos en ella, pues, rasgos de esa «Utopía reaccionaria» sobre la que escribió el profesor Luis[60].

Entre las referencias del bloque político-económico, encontramos a los maestros del fraile, los padres Rodríguez Mohedano, así como a economistas españoles de proyección internacional como los mercantilistas Jerónimo Ustáriz y Bernardo de Ulloa[61].

La ilustración católica y la contrarrevolución ilustrada (breves conclusiones)

Tanto las etiquetas como las generalizaciones son peligrosas a la hora de estudiar la historia de las ideas. Al plantear una imagen maniquea de liberales y serviles, revolucionarios y reaccionarios, no hacemos sino caer en el panorama binario de la propaganda de la época, renunciando a conocer los ricos matices que ofreció, por ejemplo, la contrarrevolución ilustrada.

Así, Sebastián Sánchez Sobrino es la prueba de que la reacción española contó con autores eclesiásticos que no dudaron en tachar a los filósofos de mentirosos, embaucadores e impíos, pero que separaron la Ilustración de la Revolución, sin renegar de la primera, que leyeron a los filósofos en lugar de citarlos de segunda mano, y que respondieron a sus argumentos desde un tradicionalismo renovado acorde con las nuevas circunstancias.

Los autores de referencia del fraile destierran muchos de estos prejuicios, ya que no están mayoritariamente integrados por el pensamiento reaccionario europeo del XVIII. Junto a los recurrentes autores latinos, a las Sagradas Escrituras y al pensamiento tomista, encontramos citas a intelectuales eclesiásticos de un perfil distinto, como Diego Saavedra Fajardo, el jansenista Claude-Pierre Goujet y el probabiliorista Danie-

[59] Sánchez Sobrino, Sebastián, *O Philopatris o el amante de la patria: discurso moral-político sobre las causas de la decadencia de España y los medios de su reparación* (Madrid: Viuda de Barco López, 1818), pp. 1-44.

[60] Luis, Jean-Philippe, *L'Utopie réactionnaire. Épuration et modernization de l'État dans l'Espagne de la fin de l'Ancien Régime, 1823-1834* (Madrid: Casa de Velázquez, 2002).

[61] Sánchez Sobrino, *O Philopatris*, pp. 44-106.

llo Concina, claros defensores todos de la soberanía regia, pero con argumentaciones derivadas del intelecto, no de las entrañas. Los discursos escritos para las academias y sociedades patrióticas carloterceristas, la presencia de Ustáriz y Ulloa en su obra de 1818, y el tono patriótico exhibido en sus textos políticos (tanto en los reposados como en los más beligerantes) demuestran que el autor estaba más que familiarizado con los más importantes autores reformistas del Despotismo ilustrado y que «reaccionario» no tiene por qué ser sinónimo de «anti-ilustrado».

El devenir de los tiempos y la aceleración del tiempo histórico obligaron al religioso, como a tantos otros[62], a reciclarse ideológicamente. Sus críticas a la obra legislativa de las Cortes y a las publicaciones de sus intelectuales afines, realizadas desde el respeto al marco constitucional y el reconocimiento a la necesidad de medidas que reformasen el pacto Iglesia-Estado, demuestran que el pensamiento reaccionario no es un mero negativo de la revolución, y constatan el intento de muchos contrarrevolucionarios de pactar con las nuevas reglas de juego y de proponer una nueva convivencia que fuese más afín a sus ideas pero sin aspirar ya a un retorno a junio de 1789, o a marzo de 1808, que muchos ya percibieron como inviable.

[62] Calvo Maturana, Antonio, «De traidores, leales y veletas: intelectuales y políticos españoles ante los vaivenes de la Crisis del Antiguo Régimen», en García Monerris, Carmen, Frasquet Miguel, Ivana y García Monerris, Encarna (eds.), *Cuando todo era posible. Liberalismo y antiliberalismo en España e Hispanoamérica, 1780-1842* (Madrid: Sílex, 2016), pp. 161-220.

18

Iglesia, modernidad y modernización en el siglo xix

Daniele Menozzi
Scuola Normale Superiore, Pisa

La interpretación intransigente de la modernidad

La última, y célebre, proposición del *Syllabus*, el documento con el que en diciembre de 1864 Pio IX condenaba la doctrina política del liberalismo —junto a algunas otras concepciones filosóficas y teológicas— subrayaba de manera inequívoca una antítesis radical entre el catolicismo y la modernidad. El texto afirmaba claramente que era inaceptable sostener que «el romano pontífice puede y debe reconciliarse con el progreso y […] con la civilización moderna». El abanico de tesis censuradas una tras otra ponía de manifiesto que el papa presentaba como elementos del mundo moderno aquellos aspectos de la organización de la vida pública que habían surgido de la Revolución francesa y que, en el curso del siglo, se habían impuesto en el ordenamiento liberal-constitucional de los diversos países europeos: la soberanía popular, las libertades civiles, políticas y religiosas, la igualdad jurídica de los ciudadanos, la separación entre Iglesia y Estado, el control público de la educación, la introducción en la legislación estatal del matrimonio civil y del divorcio, la construcción de los estados nacionales fuera de la dirección de la Iglesia, el principio de no intervención en las relaciones internacionales, etc. De hecho, el documento identificaba como un legado del 89 aquella modernidad que acababa de considerar irreconciliable con la Iglesia[1].

La presentación de una irreconciliable contraposición entre catolicismo y modernidad no era un elemento ocasional de la enseñanza pontificia. Sin embargo, en sus primeros años de pontificado, Pio IX había sido representado en el imaginario colectivo (no sin cierta condescendencia de su parte) como el artífice de la «revolución» nacional y liberal que estaba teniendo lugar tanto en Italia como en Europa.[2] Entonces parecía que

[1] Sandoni, Luca, *Il Sillabo di Pio IX* (Bologna: CLUEB, 2012).

[2] Veca, Ignazio, *Il mito di Pio IX. Realtà e rappresentazioni di un papa liberale e nazionale in Italia e in Francia (1846-1849)* (Pisa: Tesis doctoral de la Scuola Normale Superiore di Pisa, 2015).

se podían proclamar abiertamente, con el consenso de la Iglesia, aquellos principios del 89 que la autoridad eclesiástica había censurado en época revolucionaria. Pero después de los éxitos de los movimientos políticos y sociales del bienio 1848-49 —cuando se vio obligado a huir de Roma, donde había sido proclamada la república— el papa, confortado rápidamente por el apoyo de la mayor parte de la jerarquía eclesiástica, recogió en su magisterio público la concepción elaborada en los decenios precedentes por la cultura católica intransigente[3]. Los principales exponentes de esta habían propuesto una interpretación global de la historia moderna como fruto de una larga secuencia de errores.

A sus ojos, la ruptura inicial había sido producida por la Reforma protestante. Lutero, sustrayendo a la autoridad eclesiástica la interpretación de las Escrituras y atribuyéndola a los simples fieles, había dado origen a aquella modernidad en la que los hombres rechazaban reconocer su dependencia de la Iglesia. Del protestantismo había nacido, de hecho, la Ilustración, que había despojado a la Iglesia de la definición y el significado de la naturaleza y de la historia. De las «luces» derivaba posteriormente la Revolución francesa que, con la separación entre la Iglesia y el Estado, había llevado al plano político el rechazo de la dirección eclesiástica del hombre y de la sociedad. La Restauración había intentado en vano bloquear este proceso: el liberalismo, heredero directo del 89, continuaba difundiendo sus errores. Así, como ponía de manifiesto el intento de expulsar al papa de Roma, esto había llevado a la república y al socialismo, encargados de llevar a cabo el verdadero objetivo de la Revolución: la completa descristianización de la sociedad[4].

No hay duda de que, proponiendo esta interpretación de la modernidad, la Iglesia asumía el mismo esquema interpretativo de la historia moderna elaborado por la coetánea cultura laica, tanto la liberal como la socialista[5]. También esta señalaba los cambios introducidos por el humanismo y por la Reforma como el momento en que el hombre se había liberado de la tutela eclesiástica que, consolidado por la cultura ilustrada, había encontrado finalmente en la Revolución francesa su plena expresión en el plano político y social. La cultura católica, sin embargo, invertía el significado. El camino histórico del hombre hacia una independencia siempre mayor, marcada por el rechazo de cualquier autoridad que no fuera el propio hombre, era connotado, en lugar de positivamente como hacían los liberales y los socialistas, de modo radicalmente negativo. Es decir, partiendo

[3] MICCOLI, Giovanni, *L'avarizia e l'orgoglio di un frate laido… Problemi e aspetti dell'interpretazione cattolica di Lutero*, en PERRONE, Lorenzo (ed.), *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita* (Casale Monferrato: Marietti, 1983), pp. VII-XXIII; MICCOLI, Giovanni, *Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità*, en MICCOLI, Giovanni, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione* (Casale Monferrato: Marietti, 1981), pp. 21-92.

[4] MENOZZI, Daniele, «Cristianesimo e modernità», en FILORAMO, Gianfranco (ed.), *Le religioni e il mondo moderno*, *Cristianesimo* (Torino: Einaudi, 2008), vol. I, pp. XXVII-XLVIII.

[5] FRIESEN, Abraham, *Reformation and Utopia. The marxist Interpretation of the Reformation and its Antecedents* (Wiesbaden: Steiner Verlag, 1974).

de una narración histórica análoga a la difundida en la cultura contemporánea, el catolicismo invertía la valoración: el éxito de la modernidad no había sido la liberación del hombre de todas sus esclavitudes, sino el triunfo de Satanás. En el imaginario católico este recorrido de la historia moderna tenía en realidad como objetivo alcanzar una ilimitada autonomía del individuo. Con la Revolución los hombres habían culminado un proceso mediante el cual devolvían a la Iglesia la misma exclamación que una secular tradición cultural cristiana había atribuido, sin ningún fundamento bíblico, a la rebelión de Lucifer contra Dios: *¡Non serviam!* [6]

Algunos representantes del sector intransigentre habían acompañado esta lectura de la modernidad con expectativas de carácter apocalíptico. Estos consideraban que la consolidación de la sociedad moderna habría abocado al fin de los tiempos, al momento en el que según el designio de la Providencia solo un castigo destructivo podía ser adecuado ante la continua y obstinada rebelión de los hombres a la voluntad divina. Sin embargo, en el momento en que el papado integró en su magisterio la concepción intransigente de la historia moderna, esta tendencia apocalíptica quedo superada en favor de una visión más optimista del proceso histórico[7]. Para los intransigentes el castigo divino iba dirigido a una humanidad que no sabía renunciar al pecado de la modernidad política evidenciado por la Revolución; pero los hombres tenían siempre la posibilidad de abandonar el camino emprendido y regresar a la organización de la vida colectiva de acuerdo a las leyes inscritas por el Creador en la naturaleza. Decisivo en este objetivo era el rol que debía jugar la Iglesia: no solo porque alimentando entre los fieles la penitencia, la expiación y la reparación por las ofensas recibidas por Dios y por sus representantes en la tierra permitía alejar el castigo merecido por la revuelta del hombre moderno, sino también porque podía poner en marcha un proyecto de reconstrucción de la sociedad cristiana e invitar a los hombres a actuar para llevarlo a la práctica.

En la cultura católica intransigente —puntualmente reforzada por el magisterio eclesiástico— la denuncia de la deriva de la modernidad se asociaba de hecho al señalamiento de un orden social alternativo al del tiempo presente. El mundo moderno, caracterizado por las discrepancias provocadas por individuos desvinculados de cualquier subordinación a la trascendencia, inevitablemente se había visto trastornado por la aparición de continuos conflictos entre particulares. Por ello nunca podría asegurar el orden de la sociedad civil. Para conseguir este resultado, era necesario regresar a todo aquello que había existido antes de que, con la Reforma, se iniciase el proceso, desbocado más tarde con la Revolución, que había llevado en un tiempo a la emancipación del hombre

[6] La referencia al movimiento luciferino presente en la encíclica *Libertas* de León XIII, es retomado, como elemento caracterizador de la modernidad, en el artículo: «L'enciclica di Leone XIII sopra la discrepanza che vi è tra libertà e liberalismo», *La civiltà cattolica*, vol. 39-3 (1888), p. 517.

[7] Menozzi, Daniele, «Regalità sociale di Cristo e secolarizzazione. Alle origini della *Quas primas*», *Cristianesimo nella storia*, vol. 16 (1995), pp. 79-113.

de la Iglesia y a la atomización de la vida colectiva: la sociedad cristiana medieval. En la visión católica la cima de la civilización humana había sido alcanzada en aquella etapa medieval que había reconocido en el poder real de Cristo y, consecuentemente en su vicario en la tierra, el pontífice, su condición de guía suprema de la humanidad. Entonces, gracias a la dócil sumisión de todos los hombres, el papa había disfrutado de una autoridad incuestionada que le había permitido establecer los criterios de una justa, pacífica y feliz convivencia[8].

La insistencia católica en el retorno a la *christianitas* medieval como paradigma ejemplar para la estructuración de la vida colectiva resultaba, en primer lugar, el fruto de una manipulación histórica desde el momento en que la auténtica realidad del medievo tenía muy poco que compartir con la irénica representación ideal que de él se proponía. Al mismo tiempo, contribuía a difundir en la opinión pública contemporánea la convicción de que la Iglesia estaba enrocada en la defensa de un pasado medieval que la hacía extraña por completo a los tiempos modernos e incompatible con ellos. Las acusaciones que el anticlericalismo decimonónico lanzaba sobre la iglesia —perseguir vanos sueños teocráticos, alimentar una superada cultura pasadista, cerrarse en un oscurantismo contrario a cualquier forma de progreso— eran, ciertamente, el fruto de un prejuicio antireligioso, pero encontraban también una correspondencia concreta en la difusión del mito medieval publicitado por una Iglesia decimonónica asustada por una pérdida de autoridad donde solo veía la voluntad de emancipación del hombre moderno de la tutela eclesiástica[9].

Los adversarios de Pío IX no se habían equivocado por completo subrayando la incompatibilidad del catolicismo de la época con la modernidad[10]. Este juicio ha sido después ampliamente asumido por la historiografía, tanto que ha situado a la Iglesia entre las fuerzas históricas que se han opuesto a la construcción del mundo moderno. Sin embargo, en los últimos años algunos estudiosos han llamado la atención repetidamente sobre la necesidad de llegar a una valoración más articulada. Paolo Prodi, por ejemplo, ha sostenido que la clave de la modernidad se encuentra en el dualismo que la religión cristiana mantiene entre poder temporal y poder espiritual: el catolicismo romano, aun con diversas modalidades según los períodos históricos, habría alimentado la separación entre lo sagrado y lo político, entre ética y derechos, entre Estado e Iglesia, de los que nació la sociedad moderna[11]. Otros estudiosos han recordado, sin embargo, que la línea sostenida por el papado aspiraba, si no hacer desaparecer la diferenciación entre

[8] Menozzi, Daniele, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione* (Turín: Einaudi, 1993).

[9] De Giorgi, Fulvio, *Il Medioevo dei modernisti: modelli di comportamento e pedagogia della libertà* (Brescia: La Scuola, 2009).

[10] Verucci, Guido, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità (1848-1876)* (Bari-Roma: Laterza, 1981).

[11] Prodi, Paolo, *Storia moderna o genesi della modernità?* (Bologna: Il Mulino, 2012).

lo espiritual y lo temporal, por lo menos a subordinar el segundo al primero[12]. En particular, en el siglo XIX, la reivindicación de la supremacía de la institución eclesiástica sobre la autoridad civil, que caracteriza tanto a la cultura católica intransigente como a su magisterio, parece redimensionar la aportación efectiva de la Iglesia a la modernidad, por lo menos en todo aquello que tenga que ver con la dualidad de poderes.

No obstante, se puede cuestionar si el desarrollo histórico del Ochocientos no presenta un entramado más complejo y facetado respecto a la simple contraposición entre catolicismo y modernidad. No me refiero tanto al hecho de que en el interior de la Iglesia de Roma se habían manifestado tendencias, aunque minoritarias y por lo tanto condenadas, que se esforzaban en hacer posible la convergencia de la religión católica con los principios del 89[13]. Ciertamente estas corrientes —ya sea con variadas orientaciones, como demuestra bien la «nebulosa» del catolicismo liberal— habían operado activamente para evitar que la presencia de la Iglesia en la realidad contemporánea se manifestara solamente en términos de desencuentro. Sin embargo sus límites resultan evidentes. En efecto, confiando en última instancia a la autoridad eclesiástica la obligación de fijar la verdad tanto en materia política como en materia religiosa, terminaba por tener que aceptar una sumisa obediencia a las directivas de la jerarquía. Pero la cuestión de la relación entre catolicismo y modernidad resulta frecuentemente más compleja si se la afronta considerando de forma más atenta las posiciones oficiales de la iglesia en relación al que venía siendo considerado el núcleo constitutivo de la modernidad: la autonomía del hombre y de la realidad terrestre.

La modernación del catolicismo

En la presentación que a este respecto se hace de las orientaciones de la iglesia se tiende a confundir dos líneas que conviene, sin embargo, distinguir[14]. Una cosa es, de hecho, el juicio sobre los instrumentos, sobre las técnicas, sobre nuevas investigaciones y sobre los descubrimientos del mundo moderno; y otra cosa es la valoración sobre el conjunto de valores y principios contenidos en los cimientos de la sociedad moderna. Por comodidad expositiva podríamos identificar respectivamente estas dos trayectorias de la modernidad —la instrumental y la valorativa— con los términos de modernización y modernidad. De acuerdo con esto, la cultura intransigente y el papado romano no solo no expresan un juicio negativo sobre la modernización, sino que animan a los católicos a asimilarla en todos sus aspectos, en cierta medida, incluso haciéndose promotores de

[12] Rizzi, Marco, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente* (Bologna: Il Mulino, 2009).

[13] Sandoni, Luca, *Cattolici e «principes de 1789». L'eredità della Rivoluzione nella cultura cattolica del Secondo Impero (1851-1870)* (Pisa: Tesis doctoral de la Scuola Normale Superiore, 2016).

[14] Un ejemplo de esta confusión: Fantappié, Carlo, *Chiesa romana e modernità giuridica* (Milán: Giuffré, 2008).

ella[15]. Este actitud, en principio, no implicaría para los intransigentes ninguna aceptación de los principios de la modernidad, todo lo contario, muy frecuentemente la invitación a apropiarse de los instrumentos del mundo moderno se presenta como la vía más eficaz para combatirla y conseguir superarla. E incluso, en el marco histórico, la frontera entre los dos aspectos, lejos de presentarse como neta e infranqueable, aparece como permeable y porosa[16]. Conviene pues intentar profundizar en este aspecto que, evidentemente, resulta de capital importancia para la comprensión de la actitud del catolicismo frente a la modernidad.

Ya al día siguiente de la promulgación del *Syllabus*, anticipando el célebre criterio de lectura del documento que propondría monseñor Dupanloup, la *Civilità cattolica*, el periódico de la Compañía de Jesús en Italia donde se reflejaban las tendencias dominantes en la curia romana, indicaba como criterio hermenéutico la distinción entre la tesis (el modelo ideal de sociedad auspiciado por el magisterio) y la hipótesis (la forma de convivencia que, en términos concretos, era posible perseguir por los católicos que vivían en el siglo) [17]. La revista remitía en este punto a un artículo precedente en el que el padre Curci había comentado el congreso de Malinas, donde, como es bien conocido, el católico liberal Charles de Montalembert había sostenido la necesidad de aceptar la libertad moderna, y en particular la libertad religiosa, para conseguir una presencia eficaz de la Iglesia en el mundo contemporáneo[18]. El jesuita señalaba que las diferentes posiciones presentes en el seno de la comunidad eclesial sobre esta cuestión se podían resolver fácilmente: «una vez puesta a salvo la observancia debida a aquel principio universal que llamamos *tesis*, un católico amante de todas las libertades legítimas puede y debe algunas veces desear, procurar y aceptar con los brazos abiertos también la modernidad cuando las condiciones de los tiempos lo hagan conveniente en su país» [19].

La posición del periódico era pues muy clara: puesto a salvo el objetivo máximo de llegar a la restauración de una hierocrática sociedad cristiana podían existir concretas circunstancias históricas que hicieran posible, incluso deseable, a los católicos aceptar no

[15] Lagrée, Michel, *La bénédiction de Promethée: religion et technologie*, *19e-20e siècle* (París: Fayard 1999).

[16] Naturalmente las modalidades de este intercambio son múltiples: una particular vía media hacia una «buena modernidad» católica es reconstruída por Pertici, Roberto, *Giulio Salvadori e il mondo ebraico (dalle carte Salvadori della Biblioteca Vaticana*), en Commissione per l'editoria della Biblioteca Vaticana (ed.), *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* (Città del Vaticano: BAV, 2015), pp. 525-650.

[17] Liberatore, Matteo, «L'enciclica dell'8 dicembre 1864», *La civiltà cattolica*, vol. 16-1(1865), p. 284. Sul tema Cuchet, Guillaume, «"Thèse" doctrinale et "hypothèse" pastorale. Essai sur la dialectique historique du catholicisme à l'époque contemporaine», *Recherches de science religieuse*, vol. 103-4 (2015), pp. 541-565.

[18] Montalembert, Charles de, *L'église libre dans l'état libre*, Jean-Noel Dumont e Daniel Moulinet (eds.) (París: Cerf, 2010).

[19] Curci, Carlo, «Il congresso cattolico di Malines e le libertà moderne», *La civiltà cattolica*, vol. 14-4 (1863), p. 141.

solo los medios instrumentales del mundo moderno, sino también aquellas instituciones jurídico-políticas nacidas de la Revolución que representaban el elemento estructural e identitario de la modernidad. Bajo el gobierno de Pío IX esta perspectiva, además de no ser confesada abiertamente, no recibiría la aprobación papal. En esta época las entregas de *Civilità cattolica* ponen de manifiesto una invitación constante a los católicos para que se comprometan, de manera plena e incondicional, en la restauración de una hierocrática sociedad cristiana que pusiera fin al legado de 89. Pero el sucesor de Mastai Ferretti, León XIII, retomó la distinción entre tesis e hipótesis, desarrollando en los más diversos campos todo su potencial renovador. Pocos ejemplos serán suficientes para recordar la modernización que esto produjo en el seno de la comunidad eclesial.

En el plano cultural, con la carta *Saepenumero considerantes* publicada en 1883 con ocasión de la apertura del Archivo y la Biblioteca vaticanos, el papa solicitaba a los católicos que se dedicaran a los estudios históricos. Los fieles deberían hacerse prácticos en todos los instrumentos críticos producto de una cultura moderna particularmente atenta a conocer el pasado tal como se había desarrollado efectivamente, con la convicción de que la correcta reconstrucción de la milenaria historia de la Iglesia se resolvería en una apología del papado y de la civilización cristiana[20].

En el ámbito de lo social, con la famosa encíclica *Rerum novarum*, promulgada en 1891, el pontífice proponía una solución a los procesos de descomposición y pauperización del cuerpo social producidos por la revolución industrial. Los católicos eran invitados a intervenir en la vida colectiva con la intención de promover todos los mecanismos puestos en marcha en el mundo moderno —desde las asociaciones sindicales de trabajadores a las compañías privadas de seguros, de las instituciones mutuas de crédito hasta la legislación de tutela para las capas más débiles de la población— para mejorar las condiciones de vida de todos aquellos empobrecidos por la enorme transformación económica que estaba en marcha[21].

En el plano de lo político, como ponía de manifiesto la encíclica a los católicos franceses *Aux milieu des sollicitudes* (febrero de 1892)[22], la proclamación del principio de indiferencia de la Iglesia ante las diferentes formas de gobierno se traducía en una exhortación a los católicos a participar en la vida política de aquella República que, con ocasión del reciente centenario de la Revolución, había declarado con especial énfasis

[20] Leone XIII, *Saepenumero considerantes*, en *Leonis XIII pontificis maximi acta* (Roma: Tipografia vaticana, 1882), vol. II, pp. 259-273. Sobre el desarrollo de los estudios históricos en este período: Semeraro, Cosimo (ed.), *Leone XIII e gli studi storici* (Città del Vaticano: LEV, 2004); pero la recepción de la directiva leonina llevaría posteriormente a la censura romana: Mores, Francesco, *Louis Duchesne. Alle origini del modernismo* (Brescia: Morcelliana 2015).

[21] Antonazzi, Giovanni (ed.), *L'enciclica Rerum novarum. Testo autentico e redazioni preparatorie dai documenti originali* (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1957).

[22] Leone XIII, *Au milieu des sollicitudes*, en Erminio Lora e Rita Simionati (eds.), *Enchiridion delle encicliche.3. Leone XIII. 1878-1903* (Bologna: EDB, 1997), pp. 692-719.

su continuidad con la ruptura de la sociedad cristiana del Antiguo Régimen acaecida en 1789. La nostalgia por la monarquía cristiana prerrevolucionaria era sustituida así por la incitación a una implicación plena en la vida política de los modernos estados democráticos considerando que incluso en este orden político era posible perseguir los objetivos asignados por el papa a la convivencia civil.

Debemos también tener presente que este impulso a la modernización, desde la óptica del pontífice, se integraba dentro de unos parámetros muy precisos que vinculaban la actuación al mantenimiento de aspectos fundamentales de la tradicional cultura católica intransigente. Como muestran diversas encíclicas, en particular la *Immortale Dei,* emanada en 1885, la modernización pronosticada por Pecci no implicaba el abandono de la concepción de la modernidad como una larga sucesión de errores que, puesta en marcha con la Reforma de Lutero, había culminado en el liberalismo heredero de la Revolución francesa: desde esta óptica también el papa contraponía a los males que resultaban del decurso histórico moderno el augurio de un retorno a la cristiandad medieval[23].

En segundo lugar, el pontífice, precisamente en referencia al debate que se había abierto en el mundo católico sobre el significado de atribuir a la distinción entre tesis e hipótesis, aclaraba, como ya había indicado decenios atrás Curci, que la modernidad podía ser aceptada solo como camino provisional y temporal en espera de la reconstrucción de la sociedad cristiana. En la encíclica *Libertas* (1888) evidenciaba, por ejemplo, que la iglesia podía mostrarse indulgente con los distintos tipos de libertades modernas que habían sido establecidas en los ordenamientos estatales contemporáneos, pero con una condición inderogable. Los católicos no deberían nunca renunciar a combatir las «falsas opiniones» con que la sociedad contemporánea nutría tales instituciones, de manera que su objetivo concreto en la vida colectiva debía dirigirse a la restauración de un orden de la sociedad civil subordinado a la dirección de la autoridad eclesiástica[24].

El intento de entrelazar modernización y rechazo de la modernidad puesto en marcha por el pontificado leonino conllevaba el desarrollo en el interior del mundo católico de nuevas e impensables dinámicas. Daba cuenta de ellas un artículo de Matteo Liberatore publicado en 1883 en *Civilità cattolica*[25]. El jesuita, en el marco de una reflexión en la que volvía a proponer la visión de la modernidad como una progresiva genealogía de errores y en la que insistía en la necesidad para los católicos de oponerse decididamente a la consolidación del mundo contemporáneo, introducía una anotación muy significativa. Recordaba, de hecho, que algunos católicos, en el ilusorio propósito

[23] Leone XIII, *Immortale Dei*, en Lora e Simionati, *op. cit*., pp. 349-355.

[24] Leone XIII, *Libertas,* en Lora e Simionati, *op. cit*., pp. 455-477.

[25] Liberatore, Matteo, «Il modernismo ossia la rivoluzione», *La civiltà cattolica*, vol. 34-3 (1883), pp. 537-541. El tema sería desarrollado con posterioridad en artículos sucesivos: Liberatore, Matteo, «Il modernismo a rispetto della libertà», *La civiltà cattolica*, vol. 34-4(1883), pp. 42-50; Liberatore, Matteo, «Il modernismo a rispetto della chiesa», *La civiltà cattolica*, vol. 83-4 (1883), pp. 539-548.

de poder contrastar más eficazmente la modernidad «llegando a un acuerdo con ella», habían absorbido sus principios fundamentales, convirtiéndose así en cómplices de su proyecto de desintegración de la verdad católica. Es cierto que sus propósitos eran buenos y exteriormente se manifestaban hijos obedientes de la Iglesia, pero su presencia debía ser denunciada y combatida enérgicamente porque representaban un peligro mayor que el de los adversarios declarados y evidentes de la iglesia. Constituían, de hecho, «un enemigo enmascarado y escondido que nos asalta de improviso sin posibilidades de hacerle frente a tiempo ni oponerle medios de defensa». Para definir la orientación de estos católicos que se habían adherido a los valores del mundo moderno, Liberatore recurría a una palabra que iba a tener mucha fortuna en los decenios siguientes: «modernismo» [26].

El jesuita había recuperado la expresión de un ensayo de Charles Perin cuyo contenido había identificado en la «secularización», intensa como voluntad, que había manifestado la Revolución francesa, de expulsar al Dios cristiano de cada aspecto de la vida social. El economista belga había descubierto después en Lamennais, y en los católicos liberales seguidores suyos, la corriente que había intentado trasladar esta concepción al interior de la iglesia[27]. Liberatore añadía que esta tendencia estaba todavía muy presente, operativa y activa en el interior de la iglesia contemporánea. No indicaba de manera precisa los nombres y hechos, limitándose a poner de manifiesto que algunos católicos, en el generoso intento de modernización de la presencia de la Iglesia en el mundo contemporáneo, así como la propuesta de superar la modernidad, como había reclamado claramente León XIII, caían en aquella aceptación de algunos elementos constitutivos de la sociedad moderna que debían, sin embargo, ser rechazados por ser radicalmente antitéticos al catolicismo. La alarma precozmente lanzada por el periódico de la Compañía de Jesús tendría se vería más tarde confirmada en actos magistrales: la condena del americanismo formulada en 1899 por León XIII con la carta apostólica *Testem benevolentiae,* incluso sin recurrir explícitamente al término «modernismo», representaba el rechazo romano a consentir una adhesión íntima por parte de los católicos estadounidenses a los valores de la democracia americana moderna[28].

Sin embargo, no podemos olvidar que a pesar de las advertencias y censuras romanas, no desapareció en el ámbito católico la tendencia a mostrar la superposición, o por lo menos la compatibilidad, entre los principios del mundo moderno y los de la fe

[26] Un primer análisis del éxito del término en MENOZZI, Daniele, «Antimodernismo, secolarizzazione, cristianità», en Alfonso Botti e Rocco Cerrato (eds.), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione* (Urbino: Quattroventi, 2000), pp. 53-82.

[27] PERIN, Charles, «Le modernisme dans l'église d'après les lettres inédites de Lamennais», en Charles Perin, *Mélanges de politique et d'économie* (París: Lecoffre, 1883), pp. 121-185.

[28] LEONE XIII, *Testem benevolentiae*, en Lora e Simionati (eds.), *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, pp. 1802-1823. Sobre sus implicaciones: SARESELLA, Daniela, *Cattolicesimo italiano e sfida americana* (Brescia: Morcelliana, 2001).

católica. En el ámbito cultural algunos autores, en particular Alfred Loisy, demostraron que era posible para los católicos asumir todos los instrumentos de la crítica moderna: someter los documentos de la Iglesia, incluidos los bíblicos, al mismo tratamiento filológico e históricos que cualquier otra fuente del pasado impedía, ciertamente, el uso de la historiografía de carácter apologético, pero de ningún modo ponía en cuestión una fe que se colocaba en una esfera inaccesible a la razón científica, basada exclusivamente en los datos fenomenológicos[29].

En el plano político, como ponía de manifiesto en Italia la experiencia de la Democracia Cristiana de Romolo Murri[30] y en Francia la del movimiento Le Sillon de Marc Sagnier[31], el esfuerzo de los católicos para conseguir una inserción eficaz de los valores cristianos en la vida colectiva pasaba por desvincular su acción de la subordinación a las prescripciones de la jerarquía: asumir el valor moderno de la autonomía de la realidad temporal de la guía eclesiástica era la condición indispensable para un adecuado análisis de la situación geopolítica concreta y para la definición de los programas operativos adecuados. También en el ámbito de las relaciones industriales, como ponía de manifiesto sobre todo en Alemania la *Gewerkschaftsstreit,* el éxito de la organización sindical de los trabajadores se vinculaba a la reivindicación de independencia de la autoridad eclesiástica[32].

Es evidente que, en el curso del pontificado de Pío X, estos fermentos fueron erradicados. De hecho fueron reagrupados precisamente bajo la etiqueta de modernismo, definido como la «síntesis de todas las herejías» [33]. Según la indicación ya proporcionada por Liberatore sus exponentes serán ahora presentados como lobos que, disfrazados de cordero, se disponían a penetrar subrepticiamente en el interior de la Iglesia para aniquilarla. Todavía hoy es difícil calcular el precio pagado por la Iglesia como consecuencia de esta despiadada represión puesta en marcha contra las corrientes católicas abiertas al mundo moderno. Y aquí resulta importante recordar otro elemento. En el análisis histórico del catolicismo decimonónico no se puede omitir un dato que había aparecido ante la conciencia de los contemporáneos. El impulso leonino a la modernización había

[29] Vian, Giovanni, «Il cristianesimo come storia in Alfred Loisy», *Rivista di storia del cristianesimo*, vol. 12-1(2015), pp. 149-164; Miccoli, Giovanni, «Un'occasione perduta? Note al margine di un inedito di Alfred Loisy pubblicato alcuni anni fa», *Rivista di storia del cristianesimo*, vol.11-2 (2014), pp. 487-507.

[30] Biagioli, Ilaria, Botti, Alfonso y Cerrato, Rocco (eds.), *Romolo Murri e i murrismi in Italia e in Europa. Cent'anni dopo* (Urbino: Quattroventi, 2004).

[31] Prévotat, Jacques, *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation (1899-1939)* (Paris: Fayard, 2001).

[32] Poulat, Émile, «La dernière bataille du pontificat de Pie X», *Rivista di storia della chiesa in Italia*, vol. 25-1 (1971), pp. 83-107. Si veda anche Tacchi, Francesco, *Antisocialismo cattolico. La chiesa fra socialismo, anticlericalismo e secolarizzazione all'epoca di Pio X. Un confronto tra Germania e Italia* (Pisa: Tesis doctoral de la Scuola Normale Superiore, 2016).

[33] Vian, Giovanni, *Il modernismo. La chiesa cattolica in conflitto con la modernità* (Roma: Carocci, 2012).

llevado a numerosos fieles a medirse con la realidad concreta del mundo moderno. Habrían así asumido que existían ámbitos en los que la aceptación del principio fundador de la modernidad —la autodeterminación del hombre en la construcción de las formas de convivencia civil— no solo no estaba en contraposición con su fe, sino que incluso impulsaba a los creyentes a sumergirse en la historia de la que se podía obtener una mayor comprensión del mensaje evangélico.

Condenada a comienzos del siglo XX, esta concepción volvería a ser planteada decenios más tarde en el Concilio Vaticano II, precisamente en el momento en el que la Iglesia tomaba conciencia de que su presencia en el mundo dependía de la capacidad de entrar en diálogo con el hombre contemporáneo.

La Iglesia y la moderna religión de la nación

La consideración de la actitud católica ante la modernidad no puede, sin embargo, prescindir de abordar otro aspecto muy diferente del que hemos venido tratando. La modernidad no se presenta solo bajo la forma de la emancipación del hombre que, liberándose de los vínculos religiosos, toma por sí mismo decisiones sobre comportamientos individuales y colectivos; asume también otro rostro, el de la subordinación del individuo, hasta la anulación, como consecuencia de la sacralización de la comunidad política a la que pertenece.

Como es sabido, en el curso de la Revolución francesa, tras fracasar el proyecto de atraer a los católicos al proceso revolucionario, divididos a partir de entonces entre «constitucionales» y refractarios» [34], se consolidó la tendencia a la separación entre la Iglesia y el Estado. En esta línea se consiguieron resultados concretos legislando con independencia de la Iglesia en algunos ámbitos (el Estado civil, el matrimonio, la educación o la sanidad), pero el logro de esta primera base de laicización de las instituciones públicas no supuso una laicidad plena del Estado[35]. No solo porque continuaron las prácticas jurisdiccionales en diferentes ordenamientos que se mantuvieron en época revolucionaria y napoleónica, sino también porque se produjo el nacimiento de nuevas formas de sacralización de la política. De hecho, el decenio revolucionario estuvo marcado por la proliferación de cultos revolucionarios (diosa razón, Ser supremo o teofilantropía) sostenidos poco a poco por el gobierno que los veía sin duda como un

[34] El aislado intento de un obispo constitucional de ver en la ciudad secularizada la ocasión para el retorno de la iglesia a un modelo evangélico es ilustrado en Dei, Francesco, *La chiesa senza leggi. Religione e potere secondo un vescovo della Rivoluzione francese (1791-1794)* (Brescia: Morcelliana, 2014).

[35] Rémond, René, *L'invention de la laïcité française. De 1789 à demain* (Paris: Bayard, 2005); Langlois, Claude, «La Révolution française: un processus de laïcisation», en Hubert Bost (ed.), *Genèse et enjeux de la laïcité. Christianisme et laïcité* (Ginebra: Labor et fides, 1990), pp. 73-88; y Benoît, Bruno, «L'inscription de la laïcité dans le processus révolutionnaire de 1789», en Jacques Michel (ed.), *La laïcité, histoires nationales, perspectives européennes* (Lyon: André, 2005), pp. 31 y ss.

instrumento de recuperación del consenso, pero al mismo tiempo lograban dar forma a una urgente necesidad: a través del recurso a la religión era posible proporcionar a la organización de la vida pública una legitimación política, que, al estar fundada sobre lo sagrado se convertía en intangible[36].

Por otro lado, también más allá del fenómeno —múltiple, pero limitado— de las nuevas religiones revolucionarias, no puede ser ocultado un dato de carácter macroscópico: el obsesivo recurso al juramento, presente en todos los regímenes que se sucedieron en aquellos años, cuyo objetivo era implicar al mayor número de miembros posibles de la comunidad en la fidelidad política a través de una práctica que remitía a la esfera de lo sagrado[37]. Se percibe aquí un rasgo esencial de la «nueva» política nacida con la modernidad: el temor a que la comunidad social fundada sobre el principio de la autodeterminación de los hombres independientes, en realidad, no estuviera en condiciones de sobrevivir. Si la sociedad moderna garantiza derechos inviolables e imprescriptibles a todos los individuos a los que la autoridad civil atribuye intangibles esferas de autonomía, ¿como podría conseguirse después que estos mismos individuos cumplieran con los deberes que permiten la salvaguardia de los vínculos sociales? En respuesta a esta inquietante pregunta se desarrollaron en el siglo XIX —continuando en la primera mitad del XX— nuevas religiones seculares. Este fenómeno sitúa el desarrollo de la modernidad —por lo menos, de la modernidad política— bajo el signo de la ambigüedad.

Efectivamente, por un lado, el hombre moderno reivindicaba la autonomía de cualquier referencia religiosa en la construcción de las instituciones que disciplinaban la vida colectiva planteando un pacto entre ciudadanos que era estipulado con la intención de alcanzar el interés colectivo, la única fuente de legitimación de las reglas de la comunidad civil[38]. Pero por otro lado el mismo hombre moderno se da cuenta de la fragilidad de una construcción social que, en cuando mero resultado del pacto, resulta carente de todo soporte religioso. De hecho, teme que abandonados a su propia libertad individual, los individuos no estén después en condiciones de mantener la cohesión de la comunidad. Y es entonces cuando, a través de muy diversas modalidades, se recurre a la absolutización de fórmulas históricas ya asumidas en el campo de la política con la

[36] AULARD, Alphonse, *Le culte de la Raison et le culte de l'Etre Suprême* (París: Alcan, 1892); MATHIEZ, Albert, *La théophilanthropie et le culte décadaire (1796-1801). Essai sur l'histoire religieuse de la Révolution* (París: Alcan, 1904); MATHIEZ, Albert, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)* (París: Société nouvelle de librairie et d'édition 1904). Una investigación reciente para el ámbito italiano: SCHETTINI, Glauco, «*Niente di più bello ha prodotto la Rivoluzione:* la teofilantropia nell'Italia del Triennio (1796-1799)», *Rivista di storia e letteratura religiosa*, vol. 50 (2014), pp. 379-434.

[37] BUSCEMI, Francesco, *«Io giuro». Storia della fedeltà politica dai Lumi a Napoleone* (Pisa: Tesis doctoral de la Scuola Normale Superiore, 2016).

[38] GAUCHET, Marcel, *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation* (París: Gallimard, 1995).

intención de asegurar para la convivencia aquella estabilidad y continuidad que parece que solo pueden nacer de una base trascendente.

En definitiva, se puede afirmar que el proceso de construcción de la sociedad moderna está marcada por las diferentes capas de laicización que ha reconstruido muy bien Jean Baubérot[39]; pero al mismo tiempo, como ha subrayado Emilio Gentile, está también entrelazado con el nacimiento de las religiones políticas que, de tiempo en tiempo, divinizan entidades sociales proponiéndolas a los ciudadanos como objeto de culto para convertirlas en criterios absolutos, indiscutibles e inmutables de organización de la vida colectiva[40]. La modernidad responde al peligro de disgregación atómica de la sociedad que resulta del camino de emancipación del sujeto, con la sacralización de lo político en un intento de crear vínculos indisolubles para la convivencia civil. Por esta razón el mundo moderno no puede ser considerado solo como resultado de un desarrollo genealógico lineal; parece más bien como un enrevesado recorrido que puede ser comprendido como resultado de la dialéctica entre la búsqueda de la afirmación de una autonomía del individuo que se libera de la religión proyectando libremente la construcción del ordenamiento de la vida colectiva y la aparición de religiones seculares tendentes a replantear, con la intención de garantizar la cohesión social, nuevas fórmulas de hetero-dirección a los hombres[41].

A la luz de este proceso, se constata que la relación entre catolicismo y mundo moderno no es la de una mera contraposición entre la Iglesia y la autonomía del sujeto. No hay ninguna duda en que el enfrentamiento entre catolicismo y modernidad tanto en el plano de los principios como en el de sus valores constitutivos se ha desarrollado en términos de desencuentro. La Iglesia, efectivamente, se ha opuesto a una modernidad percibida como instancia de liberación del individuo de la tutela eclesiástica; pero la sociedad moderna, junto a la reivindicación de la autonomía del sujeto respecto a la religión, presenta también la sacralización de entidades políticas (la nación, el estado, la clase o la raza) que vienen siendo elevadas a la categoría de religiones seculares sustitutivas del cristianismo con la intención de conseguir una subordinación total del individuo a la colectividad. Surge, por lo tanto, la necesidad de investigar cual fue la actitud de la iglesia católica hacia este otro rostro de la modernidad.

En una investigación de este tipo se abren de manera natural diferentes líneas de trabajo. En este punto, con carácter ejemplar, se puede proporcionar un ejemplo sobre un aspecto que caracteriza de forma particularmente clara la historia del siglo XIX: la

[39] BAUBÉROT, Jean, «Les seuils de laicisation dans l'Europe latine et la recomposition du religieux dans la modernité tardive», en BASTIAN, Jean-Pierre (ed.), *La modernité religieuse en perspective comparée* (París: Karthala, 2001), pp. 15-28.

[40] GENTILE, Emilio, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi* (Bari-Roma: Laterza, 2001).

[41] GERMANI, Gino, «Democrazia e autoritarismo nella società moderna», *Storia contemporanea*, vol.11-2 (1980), pp. 177-216

afirmación del principio de nacionalidad. En líneas generales puede afirmarse que al catolicismo, en virtud de su propio universalismo, no ha favorecido su desarrollo[42]. No obstante, resulta necesario considerar las precisas obligaciones que hace el magisterio pontificio en esta materia.

La preocupación de Pío IX por la subordinación de toda norma ética a la construcción de estados nacionales había encontrado expresión en una de las proposiciones censuradas en el *Syllabus*[43]. León XIII, evidentemente preocupado de conseguir que la Iglesia saliera del aislamiento político-diplomático al que le había conducido la desconfianza de Mastai Ferretti hacia el proceso de construcción de los estados nacionales, elaboró sobre esta cuestión una interpretación diferente. En la encíclica *Sapientiae christianae,* dedicada en enero de 1890 a ilustrar los principales deberes que los fieles estaban obligados a cumplir en ese momento histórico, reconducía la ley natural —según su punto de vista impresa por Dios en la Creación y solo interpretada con rectitud por la Iglesia— hacia el amor a la patria. De aquí se extraía la consecuencia de que «un buen ciudadano no debe dudar en dar a la patria incluso la vida» [44]. La censura del *Syllabus* hacia el «así llamado amor a la patria», era sustituida por una valoración muy diferente: la atribución de un origen divino al sentimiento patriótico permitía dotarlo con una connotación positiva. No obstante la mutación era relativa, ya que León XIII afirmaba claramente que «se debe amar a la patria de la que hemos recibido el don de una vida mortal; pero es necesario anteponerle el amor a la Iglesia, a la cual le debemos una vida que durará para siempre». Permanecía, en definitiva, la tesis de que el deber hacia la nación estaba subordinado al que merecía la institución eclesiástica, a cuyo gobierno se confiaba la decisión última sobre la legitimidad de la participación católica en el proceso de *nation building.*

Esta posición parece, a primera vista, como una simple limitación establecida por la Iglesia coincidiendo con el momento en el que se estaba produciendo la afirmación del principio de nacionalidad durante el siglo XIX. Pero la perspectiva cambia si tenemos presente que la construcción de los estados nacionales ha ido acompañada frecuentemente de la elaboración de una religión de la patria que, compartiendo conceptos, símbolos, figuras y vocabulario con el cristianismo, intentaba proyectar sobre el plano absoluto el valor de la pertenencia a la nación[45]. La actitud católica sobre el tema de la nación debe considerarse a la luz de un enfrentamiento con la sacralización de la nación. A este propósito resulta muy interesante una rápida mirada sobre el caso italiano. Allí,

[42] ALIX, Christine, *Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe. 1870-1960* (París: Sirey, 1962). Por otro lado, todavía en 1887 el Secretario de Estado, cardenal Rampolla, presentaba el principio de nacionalidad como un peligroso elemento de subversión: WITTMAYER BARON, Salo, *Modern Nationalism and Religon* (Nueva York: Meridian, 1960), p. 98.

[43] SANDONI, *Il Sillabo di Pio IX*, p. 131.

[44] LEONE XIII, *Sapientiae christianae*, en Lora e Simionati, *Enchiridion delle encicliche,* p. 537.

[45] LEVIS SULLAM, Simon, *Risorgimento italiano e religioni politiche* (Milán: Angeli, 2004).

de hecho, la construcción del estado unitario se percibe como un ataque a la Iglesia no solo porque pone fin al estado pontificio, sino también porque introduce la «revolución» en toda la península haciendo confluir la unificación nacional y la formación de un ordenamiento liberal-constitucional moderno.

La historiografía generalmente ha subrayado la oposición del catolicismo al estado unitario señalando, entre las razones de la fragilidad de las instituciones públicas italianas la falta de integración de una amplia capa de población que obedecía fielmente las directivas eclesiásticas en orden al *non expedit*, es decir, a la prohibición de que los creyentes participaran en las elecciones políticas[46]. El desarrollo en el interior del estado italiano de una contra-sociedad católica —que procuraba debilitar las estructuras hasta que fuera posible solucionar la cuestión romana— habría impedido la sedimentación de un *ethos* civil compartido y moderno[47]. La afirmación, en términos generales, puede ser aceptada, aunque necesita alguna precisión: la oposición católica tiene una geografía (no todos los católicos, incluidos los obispos, la comparten) y una cronología (algunos ambientes, incluso de la curia, manifestaron diversas formas de posibilismo hacia la unidad italiana) propias[48]. Pero lo que importa señalar aquí es que la línea oficial de la Santa Sede, por lo menos a partir de la segunda mitad de los años 70, no se resolvió en una orientación anti-nacional tendente a la disolución de la unidad. El estado italiano fue considerado como una realidad ya irreversible con la cual era necesario entenderse en el plano político.

El movimiento católico italiano, donde eran hegemónicos los católicos intransigentes fieles a las directivas de la Santa Sede, se proclama «patriótico» precisamente porque no quiere producir la disgregación del estado nacional, sino cambiar la forma del moderno estado liberal, laico y separatista, nacido del proceso de unificación (y que, además, en la praxis concreta, no renunciaba a diversos rasgos de jurisdiccionalismo) con la intención de reorganizarlo en sentido confesional[49]. La «cuestión romana» fue, por lo tanto, agitada para debilitar a la contraparte con la que se quería negociar una configuración diferente del ordenamiento público. A ojos de los católicos de la época, el Estado italiano, más que restituir la plena libertad al papado, debería también desplegar una función ministerial en los límites de la Iglesia, imponiendo legislativamente aque-

[46] SCOPPOLA, Pietro, *Chiesa e Stato nella storia d'Italia. Storia documentaria dall'Unità alla Repubblica* (Bari: Laterza, 1967).

[47] DEMOFONTI, Laura, *La riforma dell'Italia del primo Novecento: gruppi e riviste di ispirazione evangelica* (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2003).

[48] FORMIGONI, Guido, *L'Italia dei cattolici. Fede e nazione dal Risorgimento alla Repubblica* (Bologna: Il Mulino, 1998).

[49] BATTELLI, Giuseppe, *Cattolici. Chiesa, laicato e società in Italia* (Turín: Società Editrice Internazionale, 1997); GARIGLIO, Bartolo, *I cattolici dal Risorgimento a Benedetto XVI* (Brescia: Morcelliana, 2013), pp. 15-35.

llas normas fundamentales de la vida colectiva que, según las autoridades eclesiásticas, permitieran al hombre unir la salvación eterna con la felicidad temporal.

Desde esta perspectiva, es evidente que la Iglesia, indicando a los fieles como modelo ideal para conseguir la realización de un estado confesional, jugaba un papel de freno y de ralentizador en el camino de la península hacia una modernidad liberal-democrática laica. Y no hay duda de que Pío IX no solamente manifestó una clara oposición en el plano político a la unificación nacional de la península, sino que, para contrarrestarla, incluso puso en marcha todos los recursos simbólicos a su disposición. Baste pensar en la resemantización de cultos tradicionales como el de San Giuseppe, y en la promoción de nuevas doctrinas, como el dogma de la Inmaculada Concepción o la relativa resignificación de la piadosa virgen María, con la intención de combatir aquella «revolución» moderna que no había dudado en atacar incluso la soberanía pontificia en Roma[50]. Pero la cultura católica, afrontando la cuestión de la unificación italiana, tocó también otras teclas que hacen más complejo y articulado el rol histórico de la iglesia en relación con la construcción de un moderno estado nacional.

En efecto, una de las razones por las que se justificaba el desapego de los fieles a la forma concreta que había adoptado el estado unitario era la presencia en su interior de corrientes que, haciendo de la nación la norma de vida, el supremo criterio de actuación política, el fin último de la presencia terrena del hombre, añadían a esto una divinización de la nación. Ya en el primer intento de señalar la vía a través de la que los católicos podrían sumarse al movimiento de unificación italiana, realizado por el jesuita Luigi Taparelli d'Azeglio, se encuentra un neto rechazo de aquella «idolatría de la patria» que desembocaba en un «nacionalismo pagano»[51]. Algunas intervenciones en la revista de la Compañía de Jesús dan testimonio posteriormente del rechazo de la tesis —no tan ausente de la retórica risorgimental y postrisorgimental, como bien han demostrado las investigaciones de Alberto Banti[52]— que promovía una sacralización de la nación. No hay duda de que el recurso a términos religiosos para caracterizar la apariencia y los relatos del proceso unitario había guiado a movilizadores, propagandistas y activistas, pero también es evidente que aquello terminaba por construir una nueva religión secular. Como señalaba Carlo Curci, director de la *Civiltà cattolica*, los católicos eran llamados

[50] Menozzi, Daniele, «Un patrono per la chiesa minacciata dalla Rivoluzione. Nuovi significati del culto a San Giuseppe tra Otto e Novecento», *Rivista di storia del cristianesimo*, vol. 2-1 (2005), pp. 39-67; Menozzi, Daniele, «Contro la modernità politica. L'Immacolata Concezione di Maria», *Politica e religione. Annuario di teologia politica*, vol. 5 (2014), pp. 149-176.

[51] Taparelli d'Azeglio, Luigi, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto* (Roma: La civiltà cattolica, 1855), vol. II, p. 600.

[52] Banti, Alberto Mario, *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo* (Bari-Roma: Laterza, 2011), pp. 94-145. Sobre dos aspectos específicos, relativos respectivamente a Mazzini y Garibaldi, Verucci, Guido, *Cattolicesimo e laicismo nell'Italia contemporanea* (Milán: Angeli, 2001), pp. 205-213 e 214-222.

a medirse con una nueva idea según la cual «puede ir al paraíso quien ha renegado de la fe siempre que haya adorado a la patria» [53].

Indudablemente, la divinización de la nación señalada por la Iglesia se producía solo en ciertos casos reconocibles en el seno de algunas corrientes político-culturales de la sociedad —en particular, aunque con diversos matices, en la mazzinianas y garibaldinas—, pero encontraban poca respuesta en las instituciones del nuevo estado, bastante sobrias en tratar de revestir de un carácter religioso aniversarios, fiestas civiles y autocelebraciones[54]. Pero también es cierto que, en el interior del mundo católico, no habían faltado voces durante todo el Risorgimento favorables a atribuir el carácter de «guerra santa» a los conflictos militares acometidos con el objetivo de alcanzar la unidad nacional[55].

Esta caracterización de la guerra tenían una consecuencia: la muerte por la patria constituía un verdadero y auténtico martirio que garantizaba a los caídos en la batalla la gloria eterna. Sobre ello encontramos un testimonio ejemplar en el intento —cumplido por Massimo d'Azeglio, hermano del jesuita Luigi— de imponer el carácter de «santa cruzada» a la campaña bélica emprendida por el ejército pontificio en la primera guerra de independencia. No se trataba solo de un exceso propagandístico entre las muy diversas posiciones políticas manifestadas por Pío IX en relación a la causa de la unificación italiana; era también una consciente resemantización, aunque fuera para alcanzar fines prácticos, de la fe católica difundida entre la población[56]. Durante los siguientes decenios no faltaron ejemplos significativos de célebres predicadores católicos —como el franciscano Agostino di Montefeltro— que identificaron en el martirio de los soldados caídos por la grandeza de la patria el terreno sobre el que se podía construir la reconciliación entre la Iglesia y el Estado[57].

[53] Curci, Carlo, «Il popolo», *La civiltà cattolica*, vol.1-1 (1850), pp. 183-205. Véase también Liberatore, Matteo, «Razionalismo politico della rivoluzione italiana», *La civiltà cattolica*, vol.1-1 (1850), pp. 66-67; Liberatore, Matteo, «Una replica pel razionalismo», *La civiltà cattolica*, vol. 1-1 (1850), pp. 288-289.

[54] Porciani, Ilaria, *La festa della nazione* (Bologna: Il Mulino, 1997); Graziosetto, Michele, *Francesco Crispi: la religione della patria nella stagione del trasformismo* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2011). Si veda anche Viroli, Maurizio, «La dimensione religiosa del Risorgimento», en Alberto Melloni (ed.), *Cristiani d'Italia* (Roma: Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2011), pp. 135-140.

[55] Son dignos de señalarse las incitaciones a la cruzada de dos predicadores barnabitas: Martire, Egilberto, «La predicazione patriottica dei barnabiti Bassi e Gavazzi», *Rassegna Storica del Risorgimento*, vol. 22-6 (1935), pp. 901-924; pero el fenómeno tiene más amplias dimensiones: Berardinelli, Francesco, «Rivista della stampa italiana», *La civiltà cattolica*, vol. 18-3 (1867), pp. 695-707.

[56] Ejemplar a este propósito es la carta de Massimo d'Azeglio a Cesare Balbo publicada en Azeglio, Massimo d', *Epistolario (1819-1866)*, Virlogeux, Georges (ed.), (Torino: Centro studi piemontesi, 1998), vol. IV, p. 97.

[57] Montefeltro, Agostino da, *La patria*, en Montefeltro, Agostino da, *Resoconti delle prediche pronunziate nella chiesa di San Carlo al Corso in Roma* (Roma: Perino, 1889), pp. 473-488.

Es cierto que, denunciando estos planteamientos[58], las autoridades eclesiásticas se proponían mantener la tradicional relación entre catolicismo y política heredada del Antiguo Régimen; pero hoy podemos decir hasta que punto la relación entre religión y mundo moderno se había situado en un plano diferente del de una mera contraposición. En efecto, a través de la condena de la religión de la patria considerada como un regreso al paganismo, la Iglesia ponía un obstáculo al alejarse de aquel rostro de la modernidad que estaba identificado por la sacralización de lo político. Indirectamente la línea romana contribuía así al logro de la recíproca independencia entre lo religioso y lo político que constituía un aspecto decisivo de la modernidad. Sin duda, a partir de finales del siglo XIX, y en particular en el curso de la Gran Guerra, no faltarían esfuerzos de superposición y contaminación entre la religión de la nación y religión católica[59]. Pero, en contraste con el impulso procedente de exponentes del mundo católico, la autoridad pontificia rechazaría este tipo de mezcla[60].

Para un juicio histórico adecuado de las relaciones entre catolicismo y mundo moderno surgidas de la Revolución francesa conviene, en definitiva, no solo tener en cuenta el hecho de que la Iglesia, aun oponiéndose a la reivindicación de la autodeterminación política y social de los individuos había promovido aspectos de modernización que desembocarían, por lo menos en el largo plazo, en el reconocimiento de esferas de autonomía del sujeto, sino también constatar que la Iglesia ha frustrado una sacralización de lo político que imponía a los hombres formas de hetero-dirección derivadas de las nuevas religiones seculares.

[58] MALPENSA, Marcello, «Il sacrificio in guerra nelle lettere pastorali dell'episcopato», *Humanitas*, 63-6(2008), pp. 905-924.

[59] GANAPINI, Luigi, *Il nazionalismo cattolico: i cattolici e la politica estera in Italia dal 1871 al 1914* (Bari: Laterza, 1971); MENOZZI, Daniele, *Iglesia católica y nación en el periodo de entreguerras*, en BOTTI, Alfonso, MONTERO, Feliciano, QUIROGA, Alejandro (eds.), *Católicos y patriotas. Religion y nación en la Europa de entreguerras* (Madrid: Silex, 2013), pp. 21-40.

[60] MENOZZI, Daniele, *Chiesa cattolica e religione di guerra*, en BIANCHI, Francesco e VECCHIO, Giorgio (eds.), *Chiese e popoli delle Venezie nella Grande Guerra* (Roma: Viella, 2016), pp. 37-56

19

Vino viejo en odres nuevos
Las vías de la secularización en la Argentina decimonónica

Roberto Di Stefano
Conicet/Universidad Nacional de La Pampa

Las críticas a la teoría clásica de la secularización han desbrozado el camino a nuevas formas de concebirla. Hemos dejado de pensarla como un desarrollo lineal, ineluctable, universal e irreversible para verla como un proceso complejo de recomposición de lo religioso. Un proceso que tuvo lugar en determinados contextos histórico-culturales y que adoptó modalidades y ritmos dispares en diferentes países y aun en distintas regiones dentro de un mismo marco nacional. Existe en la actualidad bastante consenso en cuanto a que la secularización es un fenómeno poliédrico, un haz de transformaciones que adquiere diferentes modalidades en su concreta realización histórica[1].

Si dirigimos la mirada hacia el mundo latinoamericano decimonónico, advertimos de inmediato la coexistencia de procesos distintos y tal vez divergentes. Los casos de la Argentina y México, por ejemplo, presentan derroteros en ciertos sentidos opuestos. Para comenzar, las ricas y potentes Iglesias novohispanas contrastaban con la escualidez de las marginales diócesis rioplatenses. En 1776 los diezmos del obispado de Puebla superaban diez veces a los de Buenos Aires, que no alcanzaban ni a la quinta parte de los de Michoacán en 1798-1799. Los ingresos de la Provincia dominica de San Hipólito de Oaxaca eran en la década de 1770 más altos que los diezmos de la entera diócesis de Buenos Aires en el mismo período[2]. Esas desigualdades no dejaron de influir en los

[1] Véase Casanova, José, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

[2] Los datos sobre diezmos de Buenos Aires en Di Stefano, Roberto, «Dinero, poder y religión: el problema de la distribución de los diezmos en la diócesis de Buenos Aires (1776-1820)», *Quinto Sol*, n.º 4 (2000), pp. 87-115. Los novohispanos en Medina Rubio, Arístides, *La iglesia y la producción agrícola en Puebla, 1540-1795* (México: El Colegio de México, 1983), p. 196; Mazín Gómez, Óscar, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán* (Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1996), pp. 445-450; Canterla y Martín de Tovar, Francisco, *La Iglesia de Oaxaca en el siglo xviii* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1982), p. 232.

divergentes caminos que la secularización recorrió en ambos países: a mediados del siglo XIX México iniciaba un radical proceso de desamortización y separaba la Iglesia del Estado, mientras en la Argentina se promulgaba una Constitución cuyo artículo segundo prescribía el «sostén del culto» católico y se creaba para ello un presupuesto de culto nacional. La bifurcación de los rumbos se amplió en el siglo XX: en la década de 1910, mientras en México se quitaba la personería jurídica a todas las Iglesias, en la Argentina se estrechaban las relaciones Iglesia-Estado sobre la base de lo que ha dado en llamarse el «mito de la nación católica»[3].

Las razones de esos desarrollos divergentes se encuentran en un fenómeno agudísimamente observado por Tulio Halperin Donghi: a diferencia de los liberales mexicanos, que al igual que sus correligionarios de otras latitudes veían en la Iglesia un obstáculo para la construcción de la nación y el mercado, los liberales argentinos partían de un diagnóstico diferente, que inducía a ver en ella un agente necesario de ese mismo proceso[4]. Esa singularidad se explica por el hecho de que se enfrentaban a un territorio inconmensurable y a poblaciones rurales dispersas, a las que juzgaban ingobernables debido a las condiciones de la vida rural y al alto grado de militarización a que había conducido medio siglo de guerras internacionales e intestinas. El desafío no era entonces imponer el «progreso» combatiendo la «reacción», identificada con el conservadurismo y con la religión tradicional, sino llevar la «civilización» allí donde veían imperar la «barbarie».

Domingo Faustino Sarmiento lo expresó magistralmente en su *Facundo. Civilización o barbarie* (1845). Herederos del ideal borbónico de poner la religión, y sobre todo al clero rural, al servicio de la «civilización», los liberales argentinos necesitaban a la Iglesia para hacer frente al que consideraban su desafío histórico.[5] En lugar de desmantelar Iglesias que eran ya potentes y ricas en época colonial, su problema era construir una Iglesia nacional que acompañara el proyecto «civilizador» a partir de un puñado de raquíticas diócesis cuyas rentas nunca habían sido pingües y que se habían empobrecido todavía más a raíz de la crisis de la independencia. El templo y la escuela representaban para ellos los dos pilares de la «civilización», por lo que creían necesario

[3] ZANATTA, Loris, *Del Estado liberal a la Nación Católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 1996); DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris, *Historia de la Iglesia argentina. De la conquista a fines del siglo xx* (Buenos Aires: Grijalbo, 2000, primera reimpresión 2009).

[4] HALPERIN DONGHI, Tulio, «Liberalismo argentino y liberalismo mexicano: dos destinos divergentes», en Tulio Halperin Donghi, *El espejo de la Historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, segunda edición (Buenos Aires: Sudamericana, 1998), pp. 141-165. Del mismo autor, «L'héritage problématique du libéralisme argentin», *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire*, vol. 11 (2005); y Dario ROLDÁN, «La question libérale en Argentine au XIX^e^ siècle. Enjeux et perspectives», *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire*, vol. 11 (2005), especialmente pp. 16-17.

[5] DI STEFANO y ZANATTA, *Historia de la Iglesia argentina*, especialmente pp. 331-332.

construir templos y escuelas y formar curas y maestros. En el discurso que pronunciara en 1857 en la inauguración del templo parroquial de Chivilcoy, pueblo de campaña de la Provincia de Buenos Aires, Sarmiento destacó el significado civilizatorio del acontecimiento. Los alaridos de la temible caballería indígena serían en adelante reemplazados por el sonido de las campanas:

> La erección del primer templo elevado a Dios por un grupo de hombres en lo que ayer era un desierto, es como la toma de posesión que la civilización hace de la tierra, y la seguridad de que no será abandonada de nuevo a la naturaleza. […] El aire que difundía los alaridos del pampa o los gemidos de las víctimas, lleva hoy agitado por el bronce de las campanas, sonidos mas gratos […]. Lo que era ayer un grupo de casas, es una villa hoy, y será una ciudad mañana. Hay ya un templo[6].

Modelado el país institucionalmente sobre la base de tal percepción, no es de extrañar que el proceso de secularización haya adquirido características singulares respecto de los de otros países de la región. En México, Brasil, Colombia, Ecuador o Guatemala, por citar algunos ejemplos, la división entre liberales y conservadores conllevó conflictos agudos en torno a la cuestión religiosa. Allí donde las propiedades eclesiásticas habían sido copiosas en época colonial y habían sobrevivido al proceso de la independencia, las llamadas «reformas liberales» emprendieron políticas de desamortización en algunos casos profundas[7]. En casi todos los países, con excepción de la Argentina y Costa Rica, las contradicciones en torno a la laicidad derivaron, a la corta o a la larga, en la separación de la Iglesia y del Estado. En lugar de avanzar en esa dirección, el Estado argentino reclamó hasta 1966 su derecho a ejercer sobre la Iglesia Católica el patronato nacional, que tras las huellas de tratadistas de los siglos XVII y XVIII consideraba inherente a la soberanía. Esa relativa armonía que primó entre la Iglesia y el Estado no dejó de tener su peso en el hecho de que en 1935 fuese argentino el primer cardenal hispanoamericano, Santiago Luis Copello.

En la Argentina el proceso de laicización siguió un programa moderado que se limitó a poner bajo control estatal aquellas instituciones y funciones que resultaban indispensables para el Estado de una nación que desde su organización constitucional se pensó cosmopolita (aunque se diversificó en el plano religioso menos de lo que se esperaba). De allí que las «leyes laicas» se hayan limitado a poner bajo la égida estatal un sistema educativo autónomo de la jerarquía eclesiástica en 1884 (con la ley 1.420 de vigencia exclusiva en los territorios de jurisdicción federal), el registro nacional de

[6] «Discurso pronunciado por D. D. F. Sarmiento en Chivilcoy, con motivo de la terminación de la Iglesia nueva», *El Nacional*, 17 de enero de 1857.

[7] Una síntesis de los conflictos en KREBS, Ricardo, *La Iglesia de América Latina en el siglo XIX* (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2002), pp. 192-269; también DI STEFANO, Roberto, «Le processus historique de sécularisation et de laïcité en Amérique latine», en A. Martin (dir.), *La laïcité en Amérique latine* (París: L'Harmattan, 2014), pp. 11-47 y 301-302.

las personas, también en 1884, y las uniones matrimoniales en 1888, lo que despojó al matrimonio religioso de efectos civiles (pero los proyectos de ley de divorcio vincular, a causa de las presiones eclesiásticas, naufragaron hasta un siglo más tarde).

Esa singularidad argentina permite pensar de otra manera los debates político-ideológicos latinoamericanos del siglo XIX. El clivaje liberalismo-catolicismo, bastante más claro en la mayor parte de los países del sub-continente, se presenta allí más desdibujado. En el caso argentino cuesta vislumbrar al catolicismo y al liberalismo como «grandes contendores», según ha sido propuesto pocos años atrás para el entero continente.[8] Además, en la historiografía latinoamericanista ese clivaje se ha superpuesto a menudo al de Estado-Iglesia, en virtud de lo cual se ha concebido un «Estado liberal» enfrentado en un conflicto de suma cero con ella: dicho de manera brutal, mientras el «Estado liberal» habría favorecido la «secularización», los conservadores aliados a la Iglesia la habrían resistido.

El caso argentino nos invita a evitar generalizaciones y extrapolaciones. Demasiado frecuentemente se proyecta el caso de México, sin duda el más estudiado, sobre el entero continente, operación intelectual que se complementa a menudo con una interpretación meramente política de problemas de índole religiosa. Al privilegiar el conflicto, y específicamente el conflicto político, perdemos de vista que el liberalismo y el catolicismo decimonónicos fueron universos muy complejos, y que si entre ellos hubo puntos de fricción, hubo también márgenes de convergencia. Resulta inconveniente reducir las posturas posibles sometiendo el problema al lecho de Procusto de la política: la dinámica de los partidos conservadores y liberales dividió las aguas en algunos países, pero no en todos. Desde el punto de vista religioso, es decir, en relación con las vías posibles de secularización, los caminos fueron más variados y tortuosos.

Es dable advertir no dos, sino tres respuestas muy diferentes al desafío que representaba la tarea inevitable de adaptar la religión tradicional al nuevo orden: la que proponía la defensa de las orientaciones romanas, en especial a partir de 1849; la que sostenía la neutralidad estatal en materia religiosa, y en consecuencia la separación de la Iglesia y el Estado, y la que propugnaba la continuidad del patronato y por ende rechazaba la separación. Sin que los términos comporten valoración alguna, a la primera llamamos por comodidad ultramontana, a la segunda liberal y a la tercera galicana.[9] Las dos últimas suelen subsumirse, en la historiografía latinoamericanista, bajo la categoría de «liberalismo», dentro de la cual a veces se distinguen diferentes registros, como el a menudo

[8] JACSIĆ, Iván y POSADA CARBÓ, Eduardo (eds.), *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX* (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2011), p. 40.

[9] DI STEFANO, Roberto, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2004). Prefiero el término «galicano» debido a las connotaciones negativas que conlleva el de «regalista». Mientras en Argentina se citaba abundantemente a Bossuet y a la Iglesia Galicana nadie se llamaba a sí mismo «regalista», expresión descalificadora que surgió -si no yerro- en el contexto conflictivo de la Revolución Francesa.

denominado «liberalismo regalista» y el «liberalismo radical».[10] El problema es que de tal manera las perspectivas liberal y galicana, básicamente opuestas, se identifican bajo un mismo rótulo que remite, antes que nada, a la dinámica política. Si admitimos que no hubo un único clivaje en todas partes y a lo largo de todo el siglo —concretamente, la oposición política liberalismo/conservadurismo, que suele superponerse a la alternativa ideológica progreso/reacción (o secularización versus anti-secularización) y a la contradicción institucional Estado/Iglesia—, y si advertimos la singularidad de esas tres posturas y las concebimos como diferentes vías de secularización —es decir, de adaptación de la religión al nuevo orden—, podremos comprender mejor las opciones en pugna y las estrategias de los actores.

Una aclaración necesaria: de esas tres propuestas generales se derivaban respuestas a cuestiones puntuales que a menudo hemos de encontrar, asociadas de diferentes maneras, en los planteos de un mismo grupo, de una misma publicación periódica y aun de un mismo individuo. Dentro de un discurso básicamente ultramontano, por ejemplo, podemos hallar registros característicamente liberales o galicanos[11]. No se trata de etiquetas a colgar del cuello de los actores de la época para clasificarlos en casilleros estancos, sino tipos ideales para pensar la adaptación de la religión al nuevo contexto. Además, un mismo individuo podía cambiar de postura de acuerdo con factores coyunturales: por ejemplo, podía dejar de lado sus convicciones liberales a la hora de gobernar o legislar, desde que su cargo lo obligaba a defender el derecho de patronato del Estado.

Con el objeto de ilustrar cuanto llevo dicho, en este breve texto presentaré algunos debates decimonónicos vinculados con la definición de la secularización argentina. El ejercicio puede enriquecer nuestra visión del siglo XIX religioso latinoamericano, desde que me permito dudar de que el proceso argentino, aun siendo bastante excepcional, lo sea tanto como a primera vista parece.

[10] Véase por ejemplo KREBS, *La Iglesia de América Latina*, p. 192: «[L]os liberales deseaban quebrar el poder de la Iglesia y anular su influencia sobre la sociedad. Sin embargo, entre los liberales y los radicales había posiciones distintas. Unos querían mantener la unidad de Estado e Iglesia con el fin de poder controlar al clero. […] Otros exigían reformas más radicales y defendían […] la separación del Estado y la Iglesia». Véase también BIDEGAIN, Ana María, «El debate religioso en torno al establecimiento de la Constitución de 1886», *Texto y Contexto*, n.º 10 (1987), pp. 145-168, donde afirma que en tiempos de la independencia «[l]os liberales clérigos o laicos consideraban: o que la Iglesia debía reconocer la existencia de la nueva república y ponerse a su servicio, así como lo estuvo al régimen colonial, o debería practicarse la tolerancia religiosa, estableciéndose un régimen de separación de poderes al estilo de los Estados Unidos» (p. 146). Los liberales creían necesario «que el Estado ejerciera un control total sobre la Iglesia» (p. 153).

[11] Véase HIDALGO NISTRI, Fernando, *La República del Sagrado Corazón. religión, escatología y ethos conservador en Ecuador* (Quito: Universidad Andina Simón bolívar/Corporación Editora Nacional, 2013). Si bien el autor emplea un concepto de secularización distinto del que propone este trabajo, es notable la agudeza con que señala los matices del conservadurismo y los puntos en común entre liberales y conservadores.

Tres posibles caminos para la secularización

En el siglo XIX nadie parece dudar de que las revoluciones de independencia han puesto fin a la cristiandad colonial, ni de la necesidad de barajar y repartir de nuevo en relación con el lugar que ocupaba tradicionalmente la religión. En realidad ha comenzado un juego nuevo del que nadie conoce bien las reglas, que se van definiendo sobre la marcha. Si pensamos la modernidad religiosa como el nuevo lugar —inestable, cambiante— que ocupa la religión en la vida colectiva a partir del desguace de los regímenes de unanimidad; si la modernidad religiosa es el escenario de esas permanentes adaptaciones o recomposiciones de lo religioso que hoy englobamos dentro del concepto de secularización, los tres modelos de que hablamos deben considerarse «modernos», en cuanto no se proponen retrotraer el estado de las cosas al momento previo a los cambios, sino orientar esos cambios en un determinado sentido.

Lo que llamamos ultramontanismo en la segunda mitad del siglo XIX veía en el catolicismo, de hecho, un agente de la civilización y del progreso. Identificaba a sus enemigos tanto con el liberalismo *tout court* como con el galicanismo, al que acusaba de pretender esclavizar a la Iglesia sobre la base de vetustas doctrinas del siglo XVIII: el «regalismo» borbónico, el «filosofismo» de los ilustrados, el anticurialismo jansenista[12]. Tras las revoluciones de 1848-1849 y la aparición en escena de los socialistas (a los que esta corriente consideraba herederos del filosofismo de Voltaire y Rousseau), el mundo culto, horrorizado, volvía sus ojos hacia el catolicismo como única posible áncora de salvación. El catolicismo llevaba a todas partes la civilización y el progreso, sobre todo al mundo extra-europeo de la mano de un renovado impulso misionero. La ciencia y los adelantos materiales —el ferrocarril, el telégrafo, la electricidad— no podían por sí solos salvar al mundo del abismo al que se había asomado en 1848. Para evitar que cayera en él se requería el concurso del cristianismo, que como mostraban paradigmáticamente los Estados Unidos, modelo de república cristiana, era la religión de la libertad y del verdadero progreso, la de las naciones cultas y avanzadas del planeta.

En cuanto a las relaciones Iglesia-Estado, el ultramontanismo sostenía que el marco de relaciones ideales era el mutuo reconocimiento de la soberanía que Estado e Iglesia ejercían en sus ámbitos específicos. Los católicos eran ciudadanos del Estado y súbditos de la Iglesia. En una república católica —como tal consideraban a la Argentina— los gobernantes debían reconocerse súbditos de la Iglesia y sujetos a su autoridad en lo espiritual, así como los obispos debían aceptar la sujeción a los gobernantes en materia

[12] Martínez, Ignacio, «Circulación de noticias e ideas ultramontanas en el Río de la Plata tras la instalación de la primera nunciatura en la América ibérica (1830-1842)», *Historia Crítica*, n.º 52 (2014), pp. 73-97. También Di Stefano, Roberto, «La revista *La Relijion* (1853-1862) y la formación de un círculo intelectual ultramontano en Buenos Aires», en Claudia Rodrigues, Gizelle Zanotto y Rodrigo Coppe Caldeira (comps.), *Manifestações do pensamento católico na América do Sul* (São Paulo: Fonte Editorial, 2015), pp. 13-39.

temporal. La intervención del Estado en la vida de la Iglesia (es decir, el patronato) debía ser pautada de mutuo acuerdo por medio de la firma de un concordato y debía consistir en la protección del catolicismo. El «regalismo» galicano infringía esos principios sagrados al promover todo tipo de intromisiones del gobierno en materia eclesiástica; el liberalismo pretendía negar la necesidad de las relaciones entre Estado e Iglesia, tan indispensables como las del alma y el cuerpo, y dejar a la Iglesia abandonada a su suerte.

El ultramontanismo consideraba inevitable la diversificación cultural y religiosa del siglo, acelerada en la Argentina por las crecientes oleadas inmigratorias. La civilización del país implicaba abrir las puertas a la inmigración. Desde luego era preferible la inmigración católica, pero no era posible impedir la llegada de gentes de otras creencias. Frente a este fenómeno, el gobierno de la república católica debía evitar que los protestantes —hasta allí llegaba la década de 1870 la pluralización religiosa— hicieran proselitismo y se negaran a respetar los «derechos de la Iglesia», sus instituciones, su clero y sus funciones de culto.

El liberalismo religioso no fue muy coherentemente sostenido en la Argentina decimonónica, ni sus adherentes más radicales obtuvieron el eco que esperaban. La razón se encuentra en esa visión peculiar que la mayor parte de los liberales proyectaba sobre las cuestiones religiosas, que como vimos partía de la idea de que el problema primordial a resolver era la derrota de la barbarie, y que concebía la civilización como un estadio cultural basado en el cristianismo. En el caso de la Argentina se trataba por supuesto de difundir el catolicismo, que bien entendido —decían— era perfectamente compatible con la civilización decimonónica. No faltó una corriente que asociara el catolicismo al atraso y al despotismo y propugnase una «segunda independencia» que librara a los pueblos de las ex colonias ibéricas de las garras tenebrosas de la Iglesia, pero —fuera de puntuales coyunturas muy conflictivas— se trató de una postura claramente minoritaria y sin incidencia significativa en la política religiosa del Estado. Es el caso de Francisco Bilbao, que juzgaba nefasta la idea —tan característicamente liberal— de la separación de las esferas de la religión y de la política, y creía imperioso sustituir al catolicismo por un nuevo culto[13]. También el de su discípulo Adolfo Saldías, que defendió las mismas ideas en su turbulenta juventud[14].

Ese liberalismo religioso minoritario proponía la separación de la Iglesia y el Estado y por lo tanto el fin del patronato. Creía que el Estado debía mantenerse neutral frente a la religión. Como diríamos hoy, abstenerse de cualquier intervención en un mercado religioso desregulado, fuera del caso de deber combatir doctrinas nocivas para la convivencia social. Las Iglesias debían ser asociaciones libres de hombres

[13] BILBAO, Francisco, *La América en peligro* (Buenos Aires: Berheim y Boneo, 1862) y *El evangelio americano* (Buenos Aires: Americalee, 1943 [1864]).

[14] *La república y el catolicismo* por Fausto [seudónimo de Saldías] (Buenos Aires: Imprenta del Fénix, 1870).

y mujeres destinadas a adorar al Creador del mundo de la forma que juzgasen más adecuada. Naturalmente, el Estado no podía privilegiar a ninguna en detrimento de las otras, como ocurría con el sistema de patronato. En cuanto a la diversificación cultural y religiosa, ese liberalismo se mostraba favorable al cosmopolitismo, a la apertura de las fronteras a todos los hombres del mundo que quisiesen habitar el suelo argentino, según la fórmula de la Constitución de 1853. A menudo las preferencias se inclinaban por la inmigración de colonos provenientes «del norte de la Europa». Preferencia muy difundida: Juan Bautista Alberdi, que no era precisamente un liberal radical, defendió en el texto inspirador de la Constitución la más amplia libertad religiosa alegando que «excluir los cultos disidentes de la América del Sud, es excluir a los ingleses, a los alemanes, a los suizos, a los norteamericanos, que no son católicos; es decir, a los pobladores de que más necesita este continente. Traerlos sin su culto, es traerlos sin el agente que los hace ser lo que son»[15].

El sentido común galicano se hallaba mucho más difundido entre las elites argentinas, incluido el clero de la primera mitad del siglo. Durante la segunda, en cambio, el perfil ideológico del clero cambió por la influencia romana (desde 1850 hubo un representante pontificio en las provincias del Plata), por las iniciativas de las autoridades religiosas locales para poner coto a las «indebidas intromisiones» del gobierno en la vida de la Iglesia, por la prédica de la prensa confesional, por la acción de las congregaciones europeas de fuerte espíritu romano que llegaron al país, y por la formación, de sabor ultramontano, impartida en los seminarios (casi todos fundados por el Estado y sometidos al doble control que implicaban el patronato y el derecho de inspección sobre el aparato educativo naciente).

Ese galicanismo fue el heredero de la tradición jurídica española y enarboló la bandera del patronato nacional de manera intransigente y con insólita coherencia. Sus principios fueron asumidos casi sin desmayos por los gobiernos argentinos de las más diversas orientaciones políticas e ideológicas hasta 1966. La defensa del patronato se cuenta, en efecto, entre las pocas políticas de Estado que el país asumió a lo largo de su historia. A diferencia de la vertiente ultramontana, para la cual el patronato era una concesión que la Santa Sede podía dar o quitar, y por lo tanto materia de negociación en un eventual concordato, la idea galicana consideraba indiscutible su inherencia a la soberanía. Los juristas galicanos, como el célebre Pedro José Agrelo («el Campomanes argentino»), solían argumentar a favor de ese principio sobre la base de antecedentes históricos remotísimos y de multitud de citas de las Sagradas Escrituras, de documentos pontificios y de cánones conciliares y sinodales. Según ellos, los papas no habían «concedido el patronato» sobre las Iglesias indianas a los reyes de España, sino que se habían limitado a reconocer su derecho a ejercerlo; los gobiernos patrios lo habían

[15] ALBERDI, Juan Bautista, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (Buenos Aires: La Facultad, 1915), p. 86.

heredado al «reasumir la soberanía» en 1810 y no tenían por lo tanto ninguna necesidad de solicitar lo que les pertenecía por derecho.

Las relaciones Iglesia-Estado se regían por ese indiscutible e innegociable principio. Al Estado argentino debía corresponder una «Iglesia nacional» consagrada al servicio de las necesidades espirituales, culturales y materiales de los ciudadanos. Los papas, en particular Pío IX, querían hacer de la Iglesia Católica una monarquía absoluta enemiga de los adelantos de la civilización decimonónica y del progreso de los pueblos, que habían puesto fin con las independencias al principio del derecho divino y al despotismo. La Iglesia, para ser fiel a su historia, debía ser una confederación universal de Iglesias locales presididas por sus obispos, que desde luego habían de reconocer la autoridad espiritual del papa como sucesor de Pedro, pero no por ello admitir el ser transformados en sus delegados: «Si los romanos hubiesen descubierto el vapor, hoy el globo entero estaría ocupado por una sola nacion […], acaso una inmensa federación de pueblos, como lo es de obispos la Iglesia católica, con un dogma ó una creencia»[16]. El patronato implicaba control: el Estado no podía permitir que la Iglesia profesase máximas que pusieran en riesgo la paz que debía reinar entre los argentinos o que se opusiesen a los fundamentos políticos de la república.

No sin razón la corriente ultramontana acusaba al galicanismo de arcaico y vetusto, puesto que de las tres posturas secularizadoras era la que abrevaba en ideas más antiguas. De hecho, la idea de Iglesia nacional suponía la identificación entre la figura del ciudadano y la del fiel, supuesto que hasta fines del siglo XIX se encontraba generalmente —pero no siempre— implícito en los discursos político-religiosos de corte galicano. La afirmación ultramontana de la independencia eclesiástica sobre la base de una equiparación jurídico-política de la Iglesia Católica a los Estados, en cambio, era en buena medida hija del siglo XIX, como lo eran la nueva conciencia de su carácter universal y el reconocimiento de la jurisdicción romana sobre todas las Iglesias del orbe en materia disciplinaria, doctrinaria y litúrgica. También la idea de neutralidad religiosa del Estado que proponían los liberales era «moderna», puesto que debía su implementación concreta —más que su acuñación— a la experiencia republicana norteamericana. Por eso los ultramontanos comentaban con sorna y a la vez con desdén la contradicción de un Estado que se decía inspirado en principios liberales mientras «esclavizaba» a la Iglesia Católica con insoportables «intromisiones» que atentaban contra su independencia.

Con todo, la vertiente galicana era también producto de la secularización decimonónica, en tanto que respuesta posible a los problemas que presentaba la adaptación de la religión a la construcción del Estado y del mercado. Si partimos del diagnóstico que habían adoptado las elites gobernantes de los problemas que afrontaba el país —el de la necesidad de controlar poblaciones ingobernables y derrotar la «barbarie» con

[16] *El Nacional*, 8 de enero de 1857, «El Nacional. Repulsiones».

la «civilización»—, no había margen posible para que la Iglesia, cuyo concurso se consideraba ineludible en esa tarea, funcionara de manera independiente, rechazase la misión que se le encomendaba y adoptase, quizás, principios que atentasen contra los objetivos perseguidos. La idea de construir una Iglesia nacional, tan del gusto galicano, era funcional al proyecto de construcción de la nación que proponían esas élites.

Pero era necesario introducir cambios en la ingeniería eclesiástica del antiguo galicanismo español. Observemos, por ejemplo, la creación del presupuesto de culto, conjunto de partidas dedicadas al «sostén del culto católico» que establecía la Constitución. Ese sistema era una solución posible al problema que presentaba la incompatibilidad del antiguo sistema de rentas eclesiásticas con los principios sobre los que se fundaba el Estado en construcción, con la perspectiva de una sociedad cosmopolita y con la difusión de las relaciones económicas capitalistas. Ese antiguo sistema de rentas —que nunca había conformado a nadie, y menos que menos a las autoridades eclesiásticas, que habían llorado pobreza durante tres siglos— era en principio incompatible con la «moderna» concepción del Estado, que no podía admitir que otra entidad estableciese y cobrase impuestos en su territorio[17]. Ese sistema, además, suponía la coincidencia perfecta entre sociedad política y sociedad religiosa, entre ciudadano y fiel católico. Los protestantes no podían ser obligados a pagar diezmos y primicias. A menudo se observó que tampoco tenían por qué sostener el culto católico con sus impuestos, pero en este último caso se trataba de un pago indirecto, y además el Estado —argumentaban desde el bando opuesto— no tenía por qué considerar los intereses particulares a la hora de asignar recursos de la nación. Por último, el sistema antiguo era incompatible con la conformación de un mercado capitalista de propiedades y gravaba la producción agropecuaria de un país que se insertaba en el mercado mundial a través de la exportación de alimentos y materias primas. Estas consideraciones bastan para dar cuenta de que la idea de «Iglesia nacional» tan cara al galicanismo constituía una respuesta entre otras posibles a los desafíos de la secularización.

El compromiso de la fórmula constitucional

Esas tres formas de pensar la secularización conllevaban afirmaciones incompatibles entre sí, en particular en cuanto a las relaciones Iglesia-Estado. La opción galicana era naturalmente refractaria a la idea de neutralidad estatal del liberalismo, que a su vez defendía el principio de igualdad de las Iglesias que el ultramontanismo no podía aceptar bajo ningún concepto. Con todo, los católicos argentinos buscaron con flexibilidad y eclecticismo una fórmula de compromiso que armonizase de alguna manera esos prin-

[17] Véanse las intervenciones de Rufino de Elizalde en *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados. Año de 1858*, Buenos Aires: Imprenta de «La República», 1883, Asamblea General del 27 de octubre de 1858, pp. 72-73. Allí acusa al obispo de Buenos Aires de usurpar al Estado la facultad de cobrar impuestos.

cipios antagónicos en el texto constitucional de 1853, que con sucesivas modificaciones rige hasta la actualidad.

En esa Constitución, modificada ya en 1860 para permitir la incorporación a la república del Estado de Buenos Aires secesionista, se incluyó una cláusula que satisfacía, aunque de manera ambigua, a la corriente ultramontana: el sostén del culto católico que prescribe el artículo segundo. De manera ambigua porque no quedaba claro, y de hecho fue objeto de intensos e interminables debates, si el término «sostener» implicaba meramente financiar el culto o también adoptar el catolicismo como religión oficial. Mientras los ultramontanos tendieron a interpretar esa disposición como el reconocimiento implícito de que el catolicismo era la religión del Estado, declaración cuya ausencia en el texto nunca dejaron de deplorar, sus adversarios vieron en ella el mandato de un mero sostén económico. A favor de esa interpretación ultramontana podía evocarse también la disposición de promover la conversión de los «indios» al catolicismo. Lo que la Carta Magna afirmaba sin ambivalencia alguna era el ejercicio del derecho de patronato, piedra angular del discurso galicano. Por otro lado, en su artículo 14 reconocía el de los ciudadanos a profesar libremente su culto, principio tan caro al liberalismo. Es decir, la Constitución establecía como fórmula de compromiso un marco normativo en el que convivían la irrestricta libertad religiosa y la desigualdad de las Iglesias cristianas, puesto que sin adoptar una determinada religión para el Estado formalizaba una estrecha relación con la Iglesia Católica. El ejercicio del patronato, por otro lado, obligaba a que el presidente, el vicepresidente y quienes pudiesen reemplazarlos temporariamente profesasen la religión católica. Pero no hay que olvidar que en la década de 1850 a casi nadie se le ocurría la eventualidad de que un «disidente» —por entonces, en la práctica, sinónimo de extranjero— alcanzase los más altos cargos de la república.

Todos esos ingredientes podían ser combinados en diferentes medidas y con distintos énfasis para permitir también variados matices en las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado. Para permitir, también, diferentes articulaciones entre la identidad nacional y las identidades religiosas. Así, mientras la elite dirigente profesó convicciones cosmopolitas, el acento recayó en la libertad de cultos y en el carácter civilizatorio del cristianismo, cuyas máximas moralizadoras podían transmitir a los «indios» y a las masas ingobernables tanto el clero católico como el protestante. Por eso no se pusieron obstáculos a la colonización galesa del Chubut o a las misiones anglicanas en Tierra del Fuego. Cuando en cambio las condiciones socio-políticas y el clima de época se modificaron a favor del nacionalismo, el énfasis tendió a desplazarse hacia los aspectos que podían facilitar la homogeneización nacional sobre la base de la identidad religiosa heredada —el hispanismo, que ganó espacios a partir de 1898, fue uno de sus vehículos— y el control de una sociedad nueva que empezaba a juzgarse, por parte de no pocos, excesivamente heterogénea —y potencialmente explosiva— a causa de la inmigración de masas y el arribo de las ideas «maximalistas». Esa modificación en los acentos comienza a advertirse en la década de 1890, en el marco de la crisis económica y política nacional, en un clima favorable al nacionalismo culturalista y en coincidencia

con el cambio de ruta que León XIII imprimió al catolicismo al proponer un papel más activo de los católicos en la resolución de la «cuestión social». El segundo gobierno de Julio A. Roca (1898-1904), durante el cual se restablecieron las relaciones diplomáticas con la Santa Sede (interrumpidas durante el primero) y se rechazó en la Cámara de Diputados la ley de divorcio en 1902, es un momento clave del renovado acercamiento de las elites gobernantes a la Iglesia Católica.

Los católicos frente a la secularización: el debate constituyente porteño de 1870-1873

Esa solución ecléctica al problema central que en el plano religioso enfrentaban las repúblicas iberoamericanas, que era el de reubicar la religión y la Iglesia en el nuevo orden en construcción (es decir, la secularización), si bien hacía concesiones a las distintas corrientes en pugna no satisfacía por completo a ninguna. El malestar fue común a los actores involucrados desde entonces, a tal punto que algunos de sus rasgos —notoriamente la desigualdad del tratamiento de los diferentes cultos por parte del Estado— siguen siendo motivo de quejas —muy comprensiblemente— hasta el día de hoy. El peso que la Iglesia Católica ganó en la vida nacional a lo largo del siglo XX modificó a su favor las relaciones de fuerza, lo que le permitió frenar algunos intentos de revisión del «pacto laico» finisecular. Es el caso del divorcio vincular, que no se legisló sino un siglo después del matrimonio civil. Los aspectos del patronato galicano que resultaban más irritantes para la jerarquía eclesiástica cayeron en desuso o fueron abolidos con el acuerdo que celebraron el gobierno argentino y la Santa Sede en 1966. Es el caso del vetusto «exequatur» y de la presentación de los obispos, por ejemplo. Los resabios actuales del sistema de patronato galicano son en cambio los que la Iglesia ha mirado con mayor simpatía —o menor antipatía—: el presupuesto de culto y el tratamiento privilegiado de la Iglesia Católica en numerosas cuestiones. Lo que aquí interesa, sin embargo, es mostrar la validez de la hipótesis que hemos propuesto, es decir, el hecho de que las tres posturas que hemos delineado planteaban tres posibles formas de secularización. La discusión en el siglo XIX no era secularización sí («liberales») versus secularización no («católicos»), como buena parte de la historiografía latinoamericanista sigue suponiendo, sino qué formas concretas iba a adoptar la secularización en cuanto a problemas clave como lo eran la relación Iglesia-Estado o la diversificación religiosa.

Pueden resultar ilustrativas algunas intervenciones que tuvieron lugar durante la reforma de la Constitución provincial de Buenos Aires, que por un lado declaraba a la católica religión oficial (a diferencia de la Constitución nacional) y por otro garantizaba la irrestricta libertad de cultos. Mucho había cambiado Buenos Aires desde su promulgación en 1854 en cuanto a su relativa homogeneidad religiosa. Por ejemplo, se había producido en 1857-1858 la ofensiva del obispo y su círculo ultramontano contra la masonería, que había derivado en ruptura. En 1870 primaba una percepción mucho más clara de la irreversibilidad de ciertos cambios que incidían en la vida religiosa

colectiva, en particular la mayor diversificación de creencias. No sólo a causa de la inmigración protestante, siempre limitada, sino sobre todo por la emergencia de minoritarios pero ruidosos posicionamientos anticatólicos. De tal manera, junto al tradicional y tan difundido discurso sobre la necesidad de la religión como agente civilizatorio, había ido tomando cuerpo una cierta preocupación por los cambios culturales e ideológicos en marcha. Por otro lado, el tema de la relación Iglesia-Estado estaba sobre el tapete: en la convención constituyente, por primera vez en la historia argentina en un debate de ese rango, el joven Eugenio Cambaceres propuso su separación formal en nombre de la libertad de cultos[18]. Ese mismo año se ventilaban otras propuestas de reforma: Vicente Fidel López proponía la formación de «municipios» católicos y protestantes, es decir, parroquias que —sobre la base de un implícito cisma con sus Iglesias madre— elegirían democráticamente a sus curas o a sus pastores; José Sánchez de Bustamante defendía una tesis de doctorado en la que alegaba la incompatibilidad con la libertad religiosa del «sostén del culto» prescripto por el artículo segundo de la Constitución nacional[19].

El debate que en 1871 entablaron el joven José Manuel Estrada y su maestro Félix Frías, hombre de la vieja guardia, muestra diferentes posturas entre quienes se reconocían explícitamente como «ultramontanos». Estrada, brillante polemista, propuso en ese debate la separación de la Iglesia y del Estado como medio para liberar a la primera del yugo del patronato y acrecer su influjo sobre la sociedad y sobre la vida institucional del país. Frías se oponía a la separación, preocupado también por el avance del descreimiento y de la indiferencia, pero sobre todo por la necesidad de «civilizar» el país. Ambos tomaban como modelo a los Estados Unidos, donde creían que el catolicismo había desarrollado una gran vitalidad y ejercía un influjo cada vez mayor sobre la vida del país gracias a la libertad de que gozaba. Lo que los separaba es que Frías no confiaba en los recursos de la propia Iglesia argentina y de sus fieles para desplegar su acción benéfica: abandonada a su suerte por parte del Estado, decía, la Iglesia estaría sin dudas destinada a desaparecer. ¿Por qué? Porque dos rasgos separaban a los Estados Unidos de la Argentina: la diversidad religiosa, que impedía allí la existencia de una Iglesia de Estado oficial o semi-oficial, y el grado de «civilización» de los norteamericanos, que los convertía en sujetos activos de la vida religiosa. Por el contrario, el gaucho no podía sino ser objeto pasivo de evangelización y de «civilización». Por eso Frías creía que la

[18] *Debates de la Convencion Constituyente de Buenos Aires 1870-1873 […]*, Tomo I-Entrega 8.º (Buenos Aires: Imprenta de La Tribuna, 1877), pp. 542-547, sesión del 25 de julio de 1871.

[19] *Proyecto de Constitucion Provincial con notas por Vicente F. Lopez* (Buenos Aires: Imprenta Argentina de El Nacional, 1871), capítulo tercero: «Municipio religioso y caritativo»; *La relijion y el Estado*-Tésis presentada á la Universidad de Buenos Aires para optar al grado de Doctor en Jurisprudencia por José S. de Bustamante (Buenos Aires: Imprenta, Litografía y Fundición de tipos, de la Sociedad Anónima, 1871).

separación que proponía Estrada no podría avenir sino en un futuro lejano (e indefinido), cuando el grado de «civilización» del país lo permitiera[20].

Frías reclamaba la protección (la tuición) del Estado sobre la religión, mientras eludía deliberadamente la mención del espinoso patronato, que también a su juicio —según consta en otros de sus escritos— constituía un resabio intolerable del pasado que esclavizaba a la Iglesia. Pero a diferencia de Estrada, puesto a elegir entre una protección que obligase a soportar ese patronato que no nombraba y una libertad de la Iglesia librada a sus propios medios, se inclinaba por el antiguo sistema galicano. De la misma opinión era Federico Aneiros, que en pocos años habría de convertirse en arzobispo de Buenos Aires y que también intervino en el debate constituyente[21]. Aneiros y Frías, enfrentados a la eventualidad de una separación, terminaban abrazándose al salvavidas del patronato galicano, mal menor frente al abandono de la Iglesia a sus propios recursos. Contra posturas como la de Estrada, ponían el acento en la misión civilizadora de la Iglesia y omitían la diversificación religiosa y la secularización social y cultural. Contra discursos como el de Cambaceres y Bustamante, afirmaban la ninguna contradicción entre la desigualdad confesional (base del patronato) y la libertad de cultos, apelando al ejemplo de Inglaterra o Suecia.

Mientras tanto, la postura galicana prevalece en los medios oficiales, en el congreso y en la convención constituyente: la comisión formada para discutir la propuesta liberal de Cambaceres la rechaza «porque piensa [la comisión] que las libertades argentinas y el progreso de este país, no depende[n] de meras palabras, y mera palabra desmentida por los hechos, sería decir que "la República Argentina no tiene religion"…». Si a pesar de no tener una religión oficial el Estado sostiene el culto católico —alega el miembro informante Carlos Tejedor—, y si por ello detenta el derecho de patronato —nos permitimos agregar—, es porque el Estado no es una abstracción, sino «el pueblo argentino que ha heredado la religion de sus padres, y que no quiere desprenderse de ella, sin duda, porque la encuentra buena». He aquí una enumeración de los principios que sostienen ese credo galicano: los argentinos son católicos («Yo no veo alzarse altares», continúa Tejedor, «sino á una religion, si bien se abren tambien templos consentidos por la libertad proclamada en nuestra Constitucion»), el Estado es el pueblo (católico), y las libertades y el progreso del país necesitan de la religión heredada[22]. Más claro imposible.

[20] *Revista Argentina* dirigida por José Manuel Estrada, tomo X (Buenos Aires: Imprenta Americana, 1871). La intervención de Estrada se intitula «La Iglesia y el Estado» y corre entre las páginas 193 y 260; la de Frías tiene la forma de una carta a Eduardo Carranza firmada en Santiago de Chile el 5 de septiembre de 1870, lleva por título «La separacion de la Iglesia y del Estado» y se encuentra entre las páginas 407 y 425. Estrada le contesta en «Libertad de la Iglesia Católica (Carta al Señor Don Félix Frias)», firmada en Belgrano el 24 de febrero de 1871, entre las páginas 428 y 439.

[21] *La reforma religiosa de la Constitucion de Buenos Aires por F.A.* [Federico Aneiros] (Buenos Aires: Imprenta Intereses Argentinos, 1870).

[22] La intervención de Carlos Tejedor como miembro informante de la comisión en *Debates de la Convencion*, pp. 540-543.

A MODO DE SÍNTESIS

En la historiografía latinoamericanista es frecuente plantear los debates religiosos del siglo XIX sobre la base de la contradicción catolicismo-liberalismo, secularización versus anti-secularización. Diferentes motivos pueden explicar esa elección, que superpone al problema religioso un clivaje político, en realidad político partidario (liberales versus conservadores) que no en todos los países dividió las aguas y que allí donde lo hizo remite en buena medida a las necesidades apologéticas de los actores, es decir, a la exigencia discursiva de definir un único enemigo: «le cléricalisme, voilà l'ennemi!» del lado anticlerical; «el liberalismo es pecado» del lado ultramontano.

Ese esquema no refleja fielmente la dinámica político-religiosa latinoamericana del siglo XIX, declinada en tres vías de secularización diferentes que sin embargo, como los tipos ideales weberianos, no necesariamente —o difícilmente— se encuentran «puros» en las posturas de los protagonistas. Esas tres vías son la que propugnaba la neutralidad religiosa del Estado y la irrestricta libertad e igualdad de cultos (que llamamos liberal); la que proponía una Iglesia del Estado o religión oficial —o privilegiada— sobre la base de la idea de que el patronato era inherente al ejercicio de la soberanía (que llamamos galicana); y la que postulaba una perfecta independencia de la Iglesia y el apoyo a su misión por parte el Estado. Esta última vía (que llamamos ultramontana) negaba desde luego la idea de la inherencia del patronato a la soberanía y lo concebía en cambio como una libre concesión pontificia. El reconocimiento de la desigualdad de las Iglesias frente al Estado constituía uno de los principios de esta propuesta, que tendía a limitar al máximo el libre ejercicio de los cultos «disidentes».

Se trata de categorías analíticas. El hecho de que el adjetivo «liberal» fuese utilizado en el siglo XIX de manera tan laxa como para ser aplicado en algunos contextos a la defensa del patronato, a la defensa de la separación e incluso a la defensa de las orientaciones romanas —los ultramontanos argentinos acostumbraban definirse como «verdaderos liberales»— no debería impedirnos advertir que se trata de opciones incompatibles. Especialmente la asimilación de la defensa del patronato y de la separación dentro de la categoría de «liberalismo» complica la comprensión de la naturaleza y las vicisitudes de los debates decimonónicos. No basta con adjetivar como «regalista» al supuesto «liberalismo» galicano.

Esas tres vías de secularización se implementaron en distintos países de la América Latina: la liberal se aplicó en aquéllos que separaron oficialmente la Iglesia del Estado y adoptaron la completa libertad e igualdad de cultos, como por ejemplo Brasil en 1890; la galicana se adoptó en la Argentina, que conservó un relación especial entre el Estado y la Iglesia Católica sin que el catolicismo fuese declarado religión oficial, al tiempo que ofreció completa libertad de acción —pero no igualdad de tratamiento— a las demás religiones; la ultramontana —con variantes significativas— se plasmó en Ecuador a partir de los gobiernos de Gabriel García Moreno (1861-1875) —cuya política eclesiástica, concordato de 1862 incluido, suscitó a pesar de todo reacciones adversas en sectores

del mismo clero— y en Colombia tras la promulgación de la Constitución de 1886 —que sin embargo otorgó una amplia tolerancia de cultos— y la firma del concordato de 1887[23]. Esta última vía era la menos practicable de las tres, y su realización histórica fue por ende más inestable y fugaz.

Las tres opciones eran caminos a la secularización, en tanto dejaban fuera de cuestión el hecho de que la unanimidad de fe no podía considerarse sino un recuerdo (un sueño dulce o una pesadilla, según los casos) y que los cambios políticos, económicos y culturales del siglo habían llegado para quedarse. Es decir, partían del presupuesto de la irreversibilidad de la modernidad religiosa. La Iglesia en el siglo XIX adaptó sus estructuras para la defensa de la fe frente a un mundo que a su juicio estaba empeñado en destruirla y para la atención espiritual de un universo de fieles a los que concebía como una porción de la sociedad y no ya como el todo. En ese sentido, también la Iglesia fue un agente de secularización. La defensa de su independencia y de su naturaleza religiosa —en un sentido nuevo, que subrayaba su especificidad con respecto a lo político— fue clave en el proceso de la diferenciación de las esferas de valor, elemento central de la secularización.

Si nos desmarcamos de la dicotomía liberalismo-catolicismo podemos advertir que lo que se encontraba en discusión en ese momento bisagra del siglo XIX argentino y latinoamericano no era la aceptación o el rechazo de un proceso de secularización cuya irreversibilidad nadie ponía en duda. Se discutía, más bien, la orientación que se imprimiría a ese proceso: Cambaceres, Frías, Estrada, Tejedor, Sánchez de Bustamante o Sarmiento coincidían en cuestiones capitales como la naturaleza de la soberanía o las virtudes del régimen republicano, pero diferían en cuanto al lugar que debía —o podía— ocupar la religión en la vida colectiva y en cuanto a los vínculos que debían —o podían— establecer el poder político y el poder eclesiástico. En otras palabras, proponían diferentes secularizaciones posibles.

[23] Sobre Ecuador véase la síntesis de Ayala Mora, Enrique, *Ecuador del siglo XIX. Estado nacional, Ejército, Iglesia y municipio* (Quito: Corporación Editora Nacional/Universidad Andina Simón Bolívar, 2011), cap. 3: «La relación Iglesia-Estado en el Ecuador del siglo XIX»; sobre Colombia, la de BIDEGAIN, Ana María, «El debate religioso» y KREBS, Ricardo, *La Iglesia de América Latina,* pp. 221-222.

20

¿Un catolicismo feminizado? Género y discurso católico en la España decimonónica

Raúl Mínguez Blasco
Universidad del País Vasco (UPV/EHU)[*]

En un tratado ya antiguo dedicado a la Virgen María, se cuenta que el papa Pío IX (1846-1878), apesadumbrado por las circunstancias difíciles por las que pasaba el mundo en general y la Iglesia católica en particular, comentó al cardenal Lambruschini: «No le encuentro solución humana a esta situación». Y el cardenal le respondió: «Pues busquemos una solución divina. Defina S.S. el dogma de la Inmaculada Concepción»[1]. Más allá de la anécdota, lo que sí es evidente es que el siglo xix fue un periodo bastante convulso para el catolicismo. El liberalismo y la Revolución amenazaron muy seriamente los cimientos sobre los que se habían asentado la institución eclesiástica y las creencias católicas desde, por lo menos, el Concilio de Trento. Sin embargo, la respuesta a este desafío, como así se sostiene en otros capítulos de esta obra, no puede calificarse de netamente antimoderna. El carácter mayoritariamente contrarrevolucionario del catolicismo decimonónico no implicó que la Iglesia católica y los católicos que vivieron en el Ochocientos se opusieran a todo lo que estaba cambiando en esa época. No solo eso sino que además fueron capaces de construir nuevos marcos de referencia con los que comprender la realidad y así poder actuar en un contexto inestable. En ese sentido, la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción en 1854 no fue, como sostuvo

[*] El presente trabajo se inscribe dentro del grupo de investigación «La experiencia de la sociedad moderna en España: Emociones, relaciones de género y subjetividades (siglos xix y xx)», de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU), financiando por GIU 14/04, el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad y el Fondo Social Europeo, FEDER, codigo HAR2016-78223-C2-1-P. El autor también forma parte del proyecto HAR2014-53802-P, financiado por el MINECO. La realización de este trabajo ha sido posible gracias a un contrato de investigación de carácter postdoctoral concedido en el marco de la convocatoria de ayudas para la especialización de personal investigador doctor del Vicerrectorado de Investigación de la UPV/EHU de 2014.

[1] La anécdota, que aparece citada en García Gutiérrez, Fernando, «Historia y definición del dogma de la Inmaculada Concepción», *Boletín de Bellas Artes*, n.º 36 (2008), pp. 143-158 (p. 145), procede de Rambla, Pascual, *Tratado Popular sobre la Santísima Virgen* (Barcelona: Vilamala, 1954), pp. 192-210.

Lambruschini, una solución divina a los problemas experimentados por la Iglesia en ese momento, sino una solución humana que, además, se declinó en femenino.

Mi intención en este capítulo es analizar con una perspectiva de género algunas de las respuestas que el catolicismo planteó al desafío de la Revolución. La utilización de la categoría de género a los estudios sobre religión en el siglo XIX ha dado lugar en las últimas décadas en debates muy interesantes en la historiografía internacional, como ha ocurrido con la cuestión de la feminización de la religión. Desde diferentes puntos de vista, las autoras y autores que han participado en este debate han enfatizado la creciente presencia de la feminidad y de las mujeres en el discurso y la práctica del cristianismo decimonónico en todas sus confesiones, especialmente en el catolicismo, para conectarlo a su vez con otros debates de gran calado, como el de la secularización o el de la compleja relación entre religión y modernidad[2]. A lo largo de las siguientes páginas me centraré principalmente en el caso español para valorar, hasta qué punto, podemos hablar de un catolicismo feminizado en el siglo XIX y, sobre todo, si esta feminización del catolicismo puede interpretarse como una respuesta *moderna* a la modernidad (liberal).

De vírgenes, devotas y congregacionistas

Un primer elemento que, a priori, podría hacernos pensar en un catolicismo más feminizado en el siglo XIX es la práctica religiosa. A pesar de que para el caso español no disponemos de momento de estudios especializados al respecto, los indicios disponibles y los trabajos estadísticos realizados en otros países como Francia parecen mostrar que, efectivamente, las mujeres acudían más a la misa dominical y tomaban con más frecuencia la comunión en Pascua que los hombres[3]. Hace tiempo que la historiografía y sociología religiosa francesa acuñó el término de dimorfismo sexual para referirse a este fenómeno. Sin embargo, desde principios de los noventa del siglo pasado, varias historiadoras e historiadores han cuestionado seriamente este principio que se consideraba fundamental de la tesis de la feminización religiosa. Así, Ann Braude remarcó

[2] Véase al respecto SCHNEIDER, Bernhard, «Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus», *Trierer Theologische Zeitschrift*, n.º 111 (2002), pp. 123-147; VAN OSSELAER, Tine y BUERMAN, Thomas, «Feminization Thesis: A Survey of International Historiography and a Probing of Belgian Grounds», *Revue d'histoire ecclésiastique*, n.º 103 (2008), pp. 497-544 y MÍNGUEZ, Raúl: «¿Dios cambió de sexo? El debate internacional sobre la feminización de la religión y algunas reflexiones para la España decimonónica», *Historia Contemporánea*, n.º 51 (2015), pp. 397-426.

[3] Por ejemplo, los registros sobre cumplimiento pascual durante la década de los noventa del siglo XIX en la parroquia de Santiago el Real de la ciudad de Logroño reflejan que el 80% del total de mujeres y niños lo respetaban frente a menos del 30% del total de varones. Dato recogido en ANDRÉS-GALLEGO, José y PAZOS, Antón M., *La Iglesia en la España contemporánea 1, 1800-1936* (Madrid: Encuentro, 1999), pp. 350-351. Para el caso francés, véase GIBSON, Ralph, «Le catholicisme et les femmes en France au XIX^{e} siècle», *Revue d'Histoire de l'Église de France*, vol. 79, n.º 202 (1993), pp. 63-93.

para el caso estadounidense —aunque sus conclusiones pueden ser extrapolables a otros países— que desde mediados del siglo XVII la presencia femenina entre la feligresía era ya mayoritaria en todas las confesiones religiosas, tanto del norte como del sur y tanto blancas como negras[4]. Por su parte, James McMillan o Bernhard Schneider, entre otros, han enfatizado la presencia mayoritariamente masculina, no solo entre el clero secular, sino también en espacios de movilización social y política en defensa de la religión, como la prensa, las asociaciones o los partidos políticos[5]. Por tanto, se puede afirmar que la presencia femenina en el ámbito religioso no fue ni tan mayoritaria como se pensaba ni tampoco creció sensiblemente durante el siglo XIX.

Un aspecto que muestra menos dudas en cuanto a la feminización del catolicismo en el siglo XIX es la evolución de la piedad y la devoción religiosas. Esta adoptó unos rasgos de carácter sentimental e intimista que, según los modelos de género hegemónicos en la época, se consideraron naturales en mujeres y niños. Como se señalará después, este fenómeno estuvo en gran parte potenciado por el proceso de romanización eclesiástica y de exaltación de la figura del papa, especialmente a partir del pontificado de Pío IX. El recurso a la divinidad en cuestiones relacionadas con la enfermedad, las catástrofes naturales o las revoluciones fue otro de los rasgos de esta piedad decimonónica que, aunque no era esencialmente nuevo dentro del imaginario católico, sí adoptó especial relevancia en un siglo supuestamente dominado en exclusiva por la ciencia y la razón. Como afirma Thomas Kselman refiriéndose al caso francés, «los milagros y las profecías persistieron en Francia porque aportaron significado y orden a la gente cuando una perspectiva secular les falló»[6].

En esta feminización de la devoción religiosa adquirió especial protagonismo la figura de la Virgen María. Además de la proclamación dogmática de su Inmaculada Concepción, hay que destacar la popularización de devociones como el Sagrado Corazón de María, el rezo del rosario o la dedicación del mes de mayo a la Virgen. También se puede señalar la publicación de cientos de devocionarios y tratados relacionados con su figura, la fundación de numerosas congregaciones religiosas que tomaron su nombre y,

[4] BRAUDE, Ann, «Women's History is American Religious History», en TWEED, Thomas A. (ed.), *Retelling US Religious History* (Berkeley: University of California Press, 1997), pp. 87-107.

[5] MCMILLAN, James, «Religion and gender in modern France: some reflections», en TALLET, Frank y ATKIN, Nicholas (eds.), *Religion, Society and Politics in France since 1789* (Ohio: Hambledon Press, 1991), pp. 55-66, SCHNEIDER, Bernhard, «The Catholic poor relief discourse and the feminization of the caritas in early nineteenth-century Germany», en PASTURE, Patrick, ART, Jan y BUERMAN, Thomas (eds.): *Beyond the feminization thesis. Gender and Christianity in Modern Europe* (Lovaina: Leuven University Press, 2012), pp. 35-55 y BLASCHKE, Olaf, «The unrecognised piety of men. Strategies and success of the re-masculinisation campaing around 1900», en WERNER, Yvonne Maria (ed.), *Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries* (Lovaina: Leuven University Press, 2011), pp. 21-45.

[6] KSELMAN, Thomas A., *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1983), p. 200.

sobre todo, las apariciones marianas[7]. Bouflet y Boutry han documentado decenas de apariciones marianas durante el siglo XIX en toda la Europa católica aunque solo una minoría fue reconocida por las autoridades eclesiásticas por miedo a no poder controlar esta explosión de religiosidad popular[8]. No por casualidad, fueron mujeres y niños quienes con más frecuencia *vieron* a la Virgen durante esta centuria[9]. Algunas de estas apariciones, como Lourdes en Francia (1858) o Marpingen en Alemania (1876), pronto se transformaron en movimientos de contestación de fuerte carga emotiva y popular, de carácter contrarrevolucionario y defensores de la autoridad papal[10]. Según Ruth Harris, el número y la variedad de peregrinos al igual que la capacidad de los defensores de los milagros a la hora de debatir eficazmente con los abogados del racionalismo hacen de la peregrinación un fenómeno bastante más complejo que una simple supervivencia arcaica[11].

Finalmente, otro aspecto que apuntala la tesis de un catolicismo más feminizado en el siglo XIX es el notable incremento del número de congregacionistas, que no solo compensó ampliamente el estancamiento o retroceso de las monjas de clausura sino que además hizo posible que el clero femenino superara en número al masculino en algunos países como Francia. Fue precisamente en este país donde la ola fundadora de congregaciones femeninas de vida activa fue más rápida e intensa, con unas cuatrocientas fundaciones entre 1800 y 1880[12]. En Italia y en España, el proceso fue más tardío pero más sostenido en el tiempo como consecuencia principalmente de una coyuntura

[7] LANGLOIS, Claude, «Le temps de l'immaculée conception. Définition dogmatique (1854) et événement structurant», en BÉRTHOUART, Bruno y LOTTIN, Alain, *La dévotion mariale de l'an mil à nos jours* (Arras, Artois Presse Université, 2005), pp. 365-379.

[8] BOUFLET, Joachim y BOUTRY, Philippe, *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la Vierge* (París: Bernard Grasset, 1997).

[9] La razón por la que en el siglo XIX hubo más mujeres y niños videntes que en siglos anteriores no tiene que ver con que estuvieran más predispuestos a ver a la Virgen que los varones adultos sino a que se modificaron los criterios sobre los que se apoyaron la Iglesia y la población en general para decidir sobre la credibilidad de los videntes. Véase ALBERT, Marlène: «Les femmes dans les apparitions mariales de l'époque contemporaine», *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés*, n.º 15 (2002), pp. 123-134.

[10] BLACKBOURN, David, *Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany* (Oxford: Clarendon Press, 1993) y HARRIS, Ruth, *Lourdes. La grande histoire des apparitions, des pèlerinages et des guérisons* (Paris: JC Lattès, 2001). En España se han documentado movimientos similares asociados a cultos marianos como la Virgen de Begoña en Vizcaya, la de Covadonga en Asturias o la del Pilar en Zaragoza. Véase, por ejemplo, RAMÓN SOLANS, Francisco Javier, *«La Virgen del Pilar dice…» Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea* (Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014).

[11] HARRIS, *Lourdes*, p. 32.

[12] LANGLOIS, Claude, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle* (París: Cerf, 1984).

política que, salvo en momentos puntuales, no entorpeció la fundación y desarrollo de estas congregaciones[13].

Sin llegar a ser una forma de vida religiosa novedosa —la congregación de las Hijas de la Caridad, por ejemplo, ya había sido fundada en 1633—, no se puede negar el carácter moderno del fenómeno congregacionista en el siglo XIX. Frente a las tradicionales órdenes de clausura, este tipo de organización religiosa se caracterizó por estar mucho mejor preparada para atender las necesidades de una sociedad en continua transformación. Su estructura centralizada y jerarquizada, con la cabeza visible de la superiora general, junto con la flexibilidad que le otorgaba la renuncia a la clausura constituyeron dos importantes factores que permitieron a este tipo de organización religiosa desarrollar una serie de funciones que el Estado no comenzará a reclamar con fuerza hasta el cambio del siglo XIX al XX: la educación primaria y secundaria femenina, la asistencia en hospitales y la atención de colectivos especialmente vulnerables ante el proceso urbanizador e industrializador como ancianos, huérfanos, prostitutas o sirvientas. Además, no se debe olvidar que estas congregaciones no dependieron económicamente de rentas ni de dotes, elementos propios de los conventos de clausura, sino que sus medios de financiación fueron los derivados del pago por los trabajos realizados, de ahí que se pueda hablar de una cierta iniciativa empresarial en la gestión de estas organizaciones.

Aunque con matices en el caso de la práctica religiosa, puede sostenerse que los tres aspectos referidos hasta ahora confirman la existencia de un catolicismo más feminizado en el siglo XIX con respecto a centurias anteriores. Sin embargo, hay varias preguntas que quedan en el tintero: ¿Por qué si al parecer no hubo un aumento notable de la práctica religiosa femenina, la mayoría de los coetáneos afirmaron con rotundidad que las mujeres eran por naturaleza más religiosas que los hombres? ¿Por qué una figura femenina como la Virgen María adquirió tal protagonismo que el papa llegó a proclamar un dogma de fe cuando desde el siglo V no se había definido ningún otro dogma mariano? ¿Por qué las congregaciones femeninas de vida activa fueron reconocidas por el papado como organizaciones religiosas de pleno derecho cuando algunas de ellas ya se habían fundado en siglos anteriores?[14] Todas estas preguntas remiten indudablemente a las causas de la feminización del catolicismo decimonónico y, para responderlas, es necesario analizar las categorías culturales a partir de las cuales los sujetos percibieron la realidad y desarrollaron su acción, es decir, es necesario analizar el discurso católico de género que estuvo vigente en el siglo XIX.

[13] ROCCA, Giancarlo, *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX e XX* (Roma: Paoline, 1992) y VALLE, Ángela del, «Órdenes, congregaciones e institutos eclesiásticos femeninos dedicados a la educación y enseñanza», en Bernabé Bartolomé (dir.), *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España* (Madrid: BAC, 1996), vol. II, pp. 512-718.

[14] YETANO, Ana, «Las congregaciones religiosas femeninas en el siglo XIX. El tema de la obtención de su nuevo estatuto jurídico canónico y su interés historiográfico», *Spagna contemporanea*, n.º 36 (2009), pp. 13-43.

El discurso católico de género o la feminización simbólica de la Iglesia católica

Ya hace algunos años, Inmaculada Blasco planteó en un brillante artículo la necesidad de estudiar la relación entre religión y mujeres dentro del proceso histórico-cultural de construcción de la diferencia sexual durante la contemporaneidad. En su opinión, a medida que la indiferencia religiosa y el alejamiento de la Iglesia se convertían en atributos naturalizados de masculinidad, una mayor religiosidad constituía la feminidad decimonónica[15]. Aunque en las páginas que siguen voy a centrarme preferentemente en el modelo de feminidad construido por obispos, sacerdotes y publicistas católicos, no debe olvidarse que las distintas culturas políticas liberales también reflexionaron sobre la relación de la religión con la masculinidad y la feminidad en unos términos parecidos a los apuntados por Inmaculada Blasco[16].

Para calibrar el alcance de los cambios experimentados por el modelo de feminidad católico a lo largo del siglo XIX, es necesario detenerse, aunque sea brevemente, en el discurso de género construido a raíz de la Contrarreforma, que estuvo vigente prácticamente durante toda la Edad Moderna. Aunque el Concilio de Trento (1545-1563), elevó el matrimonio a la categoría de sacramento, siguió manteniendo la superioridad de la virginidad o celibato[17]. La frialdad y la dureza del lenguaje presentes en los tratados sobre el matrimonio escritos por los moralistas contrarreformistas —desde Fray Luis de León o Vicente Mexía en el siglo XVI hasta Fray Antonio Arbiol en el siglo XVIII—[18] denotan el intento de regular un estado que, aunque no ideal, sí se consideraba fundamental para el buen ordenamiento de la sociedad. La mujer debía ocupar un lugar subordinado en el matrimonio debido a su inferioridad respecto al varón y aunque es verdad que las acusaciones de algunos Padres de la Iglesia, como Tertuliano y San Agustín, por ser la culpable de la introducción del pecado en la humanidad fueron disminuyendo,

[15] Blasco, Inmaculada, «Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica», *Historia Social*, n.º 53 (2005), pp. 119-136.

[16] En mi tesis doctoral y en la monografía derivada de ella reflexiono más ampliamente sobre las conexiones de los discursos construidos por liberales y católicos en torno a la feminidad. Véase Mínguez, Raúl, *La paradoja católica ante la modernidad. Modelos de feminidad y mujeres católicas en España, 1851-1874* (Tesis Doctoral: Universitat de València, 2014), pp. 99-295 y Mínguez, Raúl, *Evas, Marías y Magdalenas. Género y modernidad católica en la España liberal, 1833-1874* (Madrid: CEPC y AHC, 2016), pp. 61-177.

[17] «Si alguno dijere que el estado de matrimonio debe preferirse al estado de virginidad o celibato; y que no es mejor, ni más feliz mantenerse en la virginidad o celibato, que casarse; sea excomulgado» (Sesión XXIV, Canon X).

[18] Morant, Isabel, *Discursos de la vida buena. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista* (Madrid: Cátedra, 2002); Hernández, M.ª Ángeles, «La imagen de la mujer en la literatura moral y religiosa de los siglos XVI y XVII», *Norba*, n.º 8-9 (1987-1988), pp. 175-188 y Chacón, Francisco y Méndez, Josefina, «Miradas sobre el matrimonio en la España del último tercio del siglo XVIII», *Cuadernos de Historia Moderna*, n.º 32 (2007), pp. 61-85.

la naturaleza femenina siguió considerándose menos resistente a la tentación que la masculina y más frecuentemente corrompida. Por otro lado, si bien la educación de las hijas y criadas fue ganando espacio entre las obligaciones destinadas a las esposas por parte de estos eclesiásticos, la autoridad y la responsabilidad última debía recaer en el padre, especialmente en el caso de los hijos varones. También se le encargaba al padre de familia la misión de velar por la buena práctica de la doctrina cristiana dentro de sus casas. Como señalaba el franciscano Fray Antonio Arbiol, «han de ser los Padres de Familia celosos predicadores de toda su casa, porque si desean que sea como una Iglesia, es justo no falten en ellas Pláticas espirituales y Sermones frecuentes»[19].

Desde mediados del siglo XVIII, primero la Ilustración y después el liberalismo revolucionario propiciaron una redefinición de las esferas pública y privada que resultó decisiva para la feminización discursiva del catolicismo en el siglo XIX[20]. Efectivamente, ilustrados y liberales estuvieron de acuerdo en confinar a las mujeres y a la religión en la esfera privada a la vez que propugnaban una esfera pública masculina y cada vez más secularizada. No obstante, hay que recalcar que el liberalismo español decimonónico no se mostró tan partidario como el francés de apartar a la religión de la esfera pública, entre otras razones por la herencia de una Ilustración que no rompió con la tradición católica. Aun así, la Iglesia católica española sufrió, como en otros países, los embates de la revolución liberal, traducidos en sucesivas desamortizaciones y exclaustraciones que le hicieron perder poder económico, autoridad política e influencia social. Fue en el contexto relativamente estable inaugurado por el Concordato de 1851 en el que la Iglesia inició su recuperación bajo cimientos renovados. En ese proceso de reconstrucción tras la tempestad revolucionaria, las mujeres ocuparon una posición destacada dentro del discurso católico.

El reinado de Isabel II, que a pesar de todos sus vaivenes representó la consolidación del liberalismo en el poder, fue un periodo donde se publicaron profusamente ensayos, tratados, novelas, obras de teatro y periódicos que, desde distintas culturas políticas, incluidas las católicas, trataron de definir el papel que debían desempeñar las mujeres en la sociedad posrevolucionaria[21]. Además de los púlpitos de las iglesias, eclesiásticos

[19] ARBIOL, Fray Antonio de, *La familia regulada*, estudio preliminar de Roberto Fernández (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2000, 1.ª ed. 1715), p. 322.

[20] Para esta redefinición de las esferas pública y privada, sigue siendo fundamental FRAISSE, Geneviève, *Los dos gobiernos: la familia y la ciudad* (Madrid: Cátedra, 2003).

[21] Estas publicaciones, especialmente las dedicadas al ámbito liberal, han sido analizadas en JAGOE, Catherine; BLANCO, Alda y ENRÍQUEZ DE SALAMANCA, Cristina, *La mujer en los discursos de género. Textos y contextos en el siglo XIX* (Barcelona: Icaria, 1998); RABATÉ, Colette, *¿Eva o María? Ser mujer en la época isabelina, 1833-1868* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 2007); BURGUERA, Mónica, *Las damas del liberalismo respetable* (Madrid: Cátedra, 2012); ROMEO, María Cruz, «Domesticidad y política. Las relaciones de género en la sociedad postrevolucionaria», en ROMEO, María Cruz y SIERRA, María, *Historia de las culturas políticas en España y América Latina. Vol. II: La España liberal, 1833-1874* (Madrid/Zara-

y publicistas católicos se aprovecharon de mecanismos modernos de difusión de la palabra escrita como la prensa o las ediciones baratas y accesibles de libros y opúsculos llevadas a cabo por potentes editoriales como la Librería Religiosa[22]. Es especialmente en los textos escritos por obispos y sacerdotes donde se observa un trasfondo contrarreformista más fuerte. La actitud de sospecha hacia el carácter potencialmente tentador de las mujeres es bastante patente en los escritos de unos varones que se mostraron muy preocupados por defender su celibato ante cualquier amenaza. Ello se tradujo en la utilización de un lenguaje extremadamente duro y aleccionador dirigido a reglamentar de manera estricta el ocio, el vestido y la sociabilidad de las oyentes y lectoras. Los manuales de confesores y los *Avisos saludables* a doncellas, casadas y viudas escritos por quien fuera confesor de Isabel II desde 1857, Antonio María Claret (1807-1870), constituyen una buena muestra de ello[23].

A pesar de la resistencia eclesiástica a transigir con algunos de los cambios culturales de su tiempo, como las nuevas formas de sociabilidad burguesa que tanto parecían hacer peligrar la honestidad de las mujeres[24], se puede afirmar que obispos y sacerdotes también fueron hijos de su tiempo y acabaron compartiendo la fe ilustrada en la educación como mecanismo de reforma individual y, por extensión, social. Es decir, se aceptó ya definitivamente que la naturaleza femenina no estaba irremediablemente corrompida por el pecado de Eva sino que podía redimirse mediante la imitación de las virtudes de la Inmaculada María. El interés por la instrucción y educación, especialmente religiosa, de las mujeres fue aumentando entre las plumas católicas conforme fue avanzando el siglo[25] hasta el punto de llegar finalmente a la conclusión de que las mujeres estaban naturalmente más inclinadas a la religión que los hombres. Como señaló Claret, «si las tendencias de la mujer hacia las prácticas religiosas son más vivas y en cierta manera

---

goza: Marcial Pons/Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014), pp. 89-127 y Molina, Isabel, *La ficción doméstica: Ángela Grassi, Pilar Sinués y Faustina Sáez. Una aproximación a las imágenes de género en la España burguesa* (Valencia, Tesis doctoral de la Universitat de València, 2015).

[22] Fundada en 1848, hasta 1866 la Librería Religiosa publicó la nada despreciable cifra de 2.810.100 ejemplares de libros, 2.509.500 opúsculos y 4.249.200 hojas volantes. Datos procedentes del *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Valencia,* n.º 273 (20 de diciembre de 1866), p. 805.

[23] Entre los primeros pueden destacarse el *Nuevo manojito de flores* (Barcelona: Librería Religiosa, 1859) y la *Llave de oro* (Barcelona: Librería Religiosa, 1860) mientras que los *Avisos saludables* fueron recopilados junto a otras obras de Claret escritas en los años cuarenta del siglo XIX en una edición de cuatro tomos publicada entre 1849 y 1851.

[24] Una prevención a estas formas de sociabilidad (teatro, tertulias, saraos, bailes…) que fue mucho más leve entre los publicistas católicos laicos que escribieron sobre las mujeres, como Gabino Tejado o Joaquín Roca y Cornet.

[25] Entre los tratados dedicados exclusivamente a la instrucción y educación de las mujeres escritos por eclesiásticos se pueden destacar Varela, Cipriano, *Católica infancia o Luisita de Cádiz* (Barcelona: Librería Religiosa, 1852) y Claret, Antonio María, *La colegiala instruida. Libro utilísimo y necesario para las niñas* (Barcelona: Librería Religiosa, 1864).

más apasionadas que las de los hombres, no es por falta de inteligencia, sino porque experimenta la gran necesidad que tiene de un abrigo tutelar contra las borrascas de la vida, que tanto conmueven su sistema moral y fisiológico»[26]. Desde luego, este reconocimiento de la íntima y natural relación entre las mujeres y la religión, inexistente en siglos anteriores pero compartida en el XIX por todas las culturas políticas católicas y liberales, incluidas las anticlericales[27], constituye uno de los elementos esenciales de la feminización discursiva del catolicismo decimonónico.

El hecho de considerar que las mujeres eran más religiosas que los hombres y la oposición católica a que la religión fuera recluida a la esfera privada, como reclamaban algunos sectores del liberalismo, son dos factores que explican por qué la jerarquía eclesiástica decidió involucrar a las mujeres en su proyecto de recristianización de la sociedad. A través precisamente de la religión, las mujeres católicas estuvieron legitimadas para intervenir en la esfera pública. A nivel europeo, fue el padre Ventura quién más insistió en la proyección social de las mujeres católicas en una obra, *La mujer católica*, que muy pronto fue traducida al castellano[28]. Sin embargo, también desde España se reivindicó un mayor protagonismo de las mujeres católicas en los asuntos públicos. La manera más respetable de hacerlo y a la que, por supuesto, también se adscribieron los liberales aunque con fines diferentes, fue a través de la maternidad.

En el siglo XIX, casi nadie dudaba de que el destino fundamental de la mujer era ser madre. Sin embargo, la maternidad no se reducía únicamente a criar y alimentar a los hijos sino que incluía también transmitirles una serie de principios, conocimientos y valores. La gran novedad dentro del discurso católico decimonónico fue asignar a las madres la responsabilidad de educar a todos sus hijos, tanto hembras como varones, ante la consideración de que los padres de familia debían desviar su atención a los asuntos públicos: «El hombre vive para su familia, pero los intereses de esta le alejan casi siempre del hogar doméstico; y ¿cómo podrá entonces cuidar bien de sus hijos? ¿Cómo podrá entonces andar a su cargo el cuidado y gobierno interior de su casa?»[29] No obstante, encargar esta misión a las mujeres encerraba una contradicción de la que liberales y católicos no tardaron en percatarse: para instruir y educar a la descendencia era necesario que, con anterioridad, las futuras madres se instruyeran y educaran. Este será uno de los principales motivos que impulsará a los liberales a declarar obligatoria

[26] CLARET, *op. cit.*, p. 144.

[27] Aunque fuera connotada de manera negativa. Véase al respecto SALOMÓN, María Pilar, «Devotas, mojigatas, fanáticas y libidinosas. Anticlericalismo y antifeminismo en el discurso republicano a fines del siglo XIX», en AGUADO, Ana y ORTEGA, Teresa María (eds.), *Feminismos y antifeminismos. Culturas políticas e identidades de género en la España del siglo xx* (Valencia: PUV, 2011), pp. 71-98.

[28] VENTURA DI RAULICA, Gioacchino, *La mujer católica* (Madrid: Leocadio López, 1857, 1.ª ed. en francés 1855).

[29] CLARET, Antonio María, *Instrucción que debe tener la mujer para desempeñar bien la misión que el todopoderoso le ha confiado* (Barcelona: Librería Religiosa, 1862), p. 6.

la escolarización femenina, aunque con un currículum diferenciado, en la Ley de Instrucción Pública de 1857 (la popularmente conocida como Ley Moyano). Los sectores católicos no permanecieron ajenos a este proceso ya que, por ejemplo, un importante publicista catalán, Joaquín Roca y Cornet, publicó en 1868 un tratado titulado *Manual de madres católicas* en el que se hacía eco de las avanzadas propuestas educativas para las mujeres que en ese momento estaba defendiendo en Francia el obispo de Orleans, Felix Dupanloup[30]. En la práctica, el impulso católico a la educación femenina se tradujo en el creciente número de escuelas gestionadas por las congregaciones femeninas, muchas de las cuales dirigidas a niñas pobres y con un currículum bastante parecido al impartido en las escuelas públicas[31].

Precisamente, la razón fundamental por la que, especialmente durante la segunda mitad del siglo XIX, la jerarquía eclesiástica toleró e incluso en algunos casos promovió las actividades desarrolladas por las congregaciones femeninas de vida activa tuvo que ver con este reconocimiento de la utilidad que podían tener las mujeres católicas en el proyecto de recristianización de la sociedad[32]. Las hermanas de la caridad fueron legitimadas por la labor que realizaban al ensalzarse su capacidad a la hora de encauzar su instinto maternal hacia el bien de los demás, superando así los límites del hogar. Pero no fueron las únicas católicas que fueron alentadas a intervenir en la esfera pública en defensa de su religión. Las esposas y madres católicas, en su condición de «sacerdotes domésticos»[33], tuvieron la oportunidad de hacerlo en momentos de especial incertidumbre para la Iglesia católica, como el Sexenio Democrático. Cientos de mujeres procedentes de distintas ciudades del país y que se presentaron como «españolas, madres y mujeres católicas», capaces incluso de dar su «propia vida» por la fe católica, firmaron exposiciones públicas dirigidas al Gobierno o a las Cortes en contra de alguna ley o medida contraria a los intereses eclesiásticos, como el reconocimiento de la libertad de cultos en la Constitución de 1869 o la aprobación del matrimonio civil en 1870. La respuesta de la prensa anticlerical, que fue muy combativa con estas mujeres al acusarlas de estar bajo las órdenes de algún «ratón de

[30] ROCA Y CORNET, Joaquín, *Manual de madres católicas* (Barcelona: Librería de J. Subirana, 1868) y DUPANLOUP, Felix, *La mujer estudiosa*, traducción, introducción y notas de Marie-Paule Sarazin (Cádiz: Universidad de Cádiz, 1995, 1.ª ed. en francés 1868).

[31] OSTOLAZA, Maitane, «Feminismo en religión: las congregaciones religiosas y la enseñanza de la mujer en España, 1851-1930», en MARCOS DEL OLMO, María Concepción y SERRANO, Rafael (eds.), *Mujer y política en la España contemporánea, 1868-1936* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2012), pp. 137-158.

[32] Un reconocimiento que, sin embargo, no estuvo exento de conflictos entre el clero masculino y las superioras generales, muy preocupadas por mantener la autonomía de sus congregaciones. Véase al respecto MÍNGUEZ, Raúl, «¿Fanáticas, maternales o feministas? Monjas y congregacionistas en la España decimonónica», *Hispania Sacra*, vol. LXVIII, n.º 137 (2016), pp. 391-402.

[33] Expresión utilizada por Claret en varios de sus escritos. El padre Ventura prefería hablar de «sacerdotes de la familia».

sacristía», denota en realidad la incomodidad de este sector del liberalismo hacia la intervención pública de mujeres en defensa de un asunto que se consideraba propio del ámbito privado, como la religión[34].

Según el antropólogo Manuel Delgado, la principal razón que explicaría la fuerte crítica del liberalismo anticlerical a la Iglesia católica y a las mujeres que la defendían pudo tener que ver con la percepción de esta Iglesia como un poder *feminizante* ante el cual debían reaccionar, no solo para consolidar su proyecto político al margen de la Iglesia, sino también para asegurar la supremacía masculina dentro de la familia[35]. El análisis de Delgado, brillante en desvelar los motivos y las repercusiones de esta forma de percibir la realidad por parte de los sectores anticlericales, no profundiza en las causas y los mecanismos que, efectivamente, llevaron a la Iglesia a asimilarse simbólicamente a la feminidad. En mi opinión, esta feminización simbólica de la Iglesia católica durante el siglo XIX constituye el factor fundamental por el que podemos hablar de un catolicismo feminizado durante este periodo. Se podría definir este concepto como el fenómeno según el cual la Iglesia católica se representó a sí misma con los mismos rasgos y valores que consideraba ideales para las mujeres de la época. Así, la castidad, la abnegación, la generosidad, la honestidad y la sensibilidad, cualidades consideradas femeninas, fueron las mismas con las que la Iglesia católica se autodefinió durante gran parte del siglo XIX[36].

Desde luego, el catolicismo contaba con sólidos fundamentos doctrinales, extraídos del Nuevo Testamento y de su rica tradición escrita, para legitimar esta fusión de la Iglesia con la feminidad. La célebre apelación de San Pablo en la Carta a los Efesios (5,25) a que los maridos amaran a sus mujeres como Cristo amó a su Iglesia, no solo sirvió para legitimar el carácter sacramental del matrimonio, sino que también fue utilizada para demostrar esa naturaleza femenina de la Iglesia, identificada como esposa de Cristo. Pero durante el siglo XIX, el elemento más poderoso sobre el que la Iglesia católica se apoyó teológica y doctrinalmente fue la Inmaculada Concepción de la Virgen María. La bula *Ineffabilis Deus* (1854), por medio de la cual se proclamaba dogmáticamente que María había sido concebida sin pecado original, inauguró un periodo de más de un siglo de concepción mariológica de la Iglesia católica, que

[34] MÍNGUEZ, *Evas, Marías y Magdalenas*, pp. 193-214.

[35] DELGADO, Manuel, *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia* (Barcelona: Muchnick Editores, 1993).

[36] Algunos autores han señalado que algunos sectores del catolicismo reaccionaron desde finales del siglo XIX en distintos países contra esta definición, a su juicio excesivamente femenina de la Iglesia, y ensalzaron valores propiamente masculinos del catolicismo. Véase, por ejemplo, HASTINGS, Derek K., «Fears of Feminized Church: Catholicism, Clerical Celibacy, and the Crisis of Masculinity in Wihelmine Germany», *European History Quarterly*, n.º 38-1 (2008), pp. 34-65 y VAN OSSELAER, Tine, «"From that moment on, I was a man!" Images of the Catholic male in the Sacred Heart devotion», en PASTURE, ART, BUERMAN, *Beyond the feminization thesis*, pp. 121-135.

tuvo como momento culminante la definición del otro dogma mariano de la contemporaneidad: la Asunción de la Virgen (1950)[37]. El motivo por el que una jerarquía completamente masculina, encabezada por el papa Pío IX, se apropió simbólicamente de la figura femenina de la Virgen Inmaculada debe relacionarse con el proceso de romanización eclesiástica, que implicó un incremento de la autoridad papal sobre el conjunto de la institución eclesiástica y que culminó con la proclamación del dogma de la infalibilidad papal en 1870[38]. De hecho, no hay que olvidar que la Inmaculada Concepción fue el primer dogma de la Iglesia católica que fue definido sin la intervención de un concilio.

Un tratado escrito por el sacerdote catalán Eduardo María Vilarrasa, publicado cuando todavía no se había definido el dogma de la infalibilidad pero sí el de la Inmaculada, constituye una excelente muestra de esta concepción feminizada y mariológica de la Iglesia católica[39]. El propio título del libro, *Las Dos Inmaculadas*, manifiesta la voluntad del autor de mostrar las analogías que, a su juicio, existían entre María y la Iglesia, especialmente su cabeza: el papa. Vilarrasa tenía claro que «la Iglesia en todo se asemeja a María: no es extraño, es su hija, y las hijas acostumbran parecerse a las madres»[40]. El sacerdote catalán atribuyó a la Iglesia y al papa las dos características que definían a María: la virginidad y la maternidad. Vilarrasa utilizó el primer elemento para remarcar la voluntad del papado de permanecer ajeno a los intereses mundanos: «¡Ah! orgullosos poderes, deteneos: no acerquéis esas manos manchadas de sangre a esta arca de justicia, de pureza y de santidad, dejadla: es virgen, y el tacto de vuestras manos ofende su pudor»[41]. Con esta apelación a la *virginidad* del papado, Vilarrasa pretendió reforzar la imagen doliente y victimista de Pío IX, sometido en aquellos momentos a una doble presión: a la de la revolución y a la de un nacionalismo como el italiano que amenazaba por arrebatarle sus posesiones territoriales:

> Y como a María los amigos y los enemigos la dejaron, la abandonaron en la soledad, durante el periodo crítico de su dolor, así al Pontificado se le abandona en los momentos supremos de su amargura. María en su soledad fue el símbolo de la vida de la santa Iglesia, desamparada de las civilizaciones, martirizada por los sistemas, insultada por los pueblos, vejada por los poderes, escarnecida por el hombre, vilipendiada por los verdugos. Sola,

[37] Habrá que esperar al Concilio Vaticano II (1962-1965) para que el carácter cristológico de la Iglesia católica recuperara su condición de hegemónico aunque, especialmente durante el largo pontificado de Juan Pablo II (1978-2005), el peso simbólico de María volvió a crecer.

[38] La conexión entre ambos dogmas en MARTINA, Giacomo, «Le monde catholique sous Pie IX», en Jean-Robert Armogathe y Yves-Marie Hilaire, *Histoire générale du christianisme. Vol. 2: Du XVI^e siècle à nos jours* (Paris: PUF, 2010), pp. 307-340.

[39] VILARRASA, Eduardo María, *Las Dos Inmaculadas o sea tratado de las analogías entre la Santísima Virgen y la silla apostólica en su destino, concepción, virginidad, maternidad, constancia, triunfos, poder, reino, popularidad e indefectibilidad* (Barcelona: Librería Religiosa, 1865).

[40] VILARRASA, *op. cit.*, p. 138.

[41] VILARRASA, *op. cit.*, p. 66.

> siendo el blanco de todos los tiros. Pero los tiros no dañan al Pontificado, al contrario es él quien ha sido puesto para caída de muchos, y aunque tan horriblemente perseguido, no lo dudéis, es entre todas las obras sociales la que en el orden natural cuenta más elementos de estabilidad[42].

Por otra parte, Vilarrasa recurrió a la maternidad de María para legitimar el dominio que la Iglesia en general y el papado en particular debía ejercer sobre el conjunto de los cristianos. La imagen maternal de María resultaba muy útil porque permitía presentar el poder papal como justo y basado en el amor frente a aquellos que acusaban al pontífice de ejercer un poder tiránico: «Cuando vengo a hablar de la maternidad del Pontificado me coloco frente a frente de los que hablan de la tiranía de los Pontífices: puesto que toda tiranía está diametralmente opuesta a toda maternidad, siendo, como es, la maternidad la última expresión del amor, y siendo, como es, la tiranía la última expresión del aborrecimiento».[43] Además, como debía hacer una buena madre, el papa no solo daba a luz a sus hijos, sino que los alimentaba y les transmitía el entendimiento y conocimiento necesario para convertirse en buenos cristianos:

> Ved, pues, como la Santa Silla no se contentó con engendrar una sociedad perfecta y santa; después de engendrada la alimentó y desarrolló, siendo en esto como en todo semejante a la inmaculada Virgen María. […] Chupemos, pues, la dulce sustancia del entendimiento y de la voluntad pontificias, emanación de la voluntad y del entendimiento de María, para que identificados en todo con la cristiandad, crezcamos aquí en gracia y en mérito, y obtengamos después la corona de la perfección[44].

Así pues, esta vinculación de María y el papado en clave romanista o ultramontana fue un elemento decisivo en la feminización del catolicismo. Desde mediados del siglo XIX, la Iglesia no solo difundió un modelo de feminidad que tomaba como modelo a la Virgen sino que la propia institución se legitimó simbólicamente adoptando los mismos rasgos atribuidos a María. La Iglesia se presentó así como una madre humilde, caritativa y abnegada en la atención de sus hijos, que eran todos los católicos. Además, al igual que María era esposa incorrupta del Espíritu Santo, la Iglesia, con el papa al frente, no solo debía evitar mezclarse con los poderes mundanos sino que, por su origen divino, se encontraba por encima de ellos. Desde luego, se trató de un mecanismo efectivo para combatir la modernidad liberal apropiándose de algunos elementos que la definían (el modelo de feminidad liberal-burgués, por ejemplo) y reinterpretándolos a la luz de la tradición católica.

[42] VILARRASA, *op. cit.*, pp. 146-147.
[43] VILARRASA, *op. cit.*, p. 70.
[44] VILARRASA, *op. cit.*, p. 102.

Conclusiones

> La incredulidad moderna ha dicho muchas veces con un aire de desprecio: «El catolicismo es la religión de las mujeres»; pero, en cierto sentido, este sarcasmo de mal gusto, o más bien esta estúpida blasfemia, contiene una grande verdad; porque el catolicismo es, en efecto, la única religión amiga y protectora de la mujer; la única religión que ha vengado, rehabilitado, emancipado y ennoblecido a la mujer; la única religión que ha aprovechado de una manera especial a las mujeres[45].

Estas palabras del padre Ventura resultan bastante representativas de la apropiación discursiva por parte de la Iglesia católica de un rasgo fundamental de la construcción cultural de la diferencia sexual en la contemporaneidad: aquel que asociaba el laicismo a la masculinidad y la religiosidad a la feminidad. Para la mayor parte de autores católicos que escribieron sobre las mujeres en el siglo XIX, era un hecho irrefutable que el cristianismo o, más concretamente el catolicismo, había emancipado a las mujeres al convertirlas de esclavas a compañeras de los hombres. Este discurso pretendió implicar a las mujeres en el proyecto de recristianización de la sociedad en un periodo en el que la sociedad y el Estado avanzaban, no sin discusión ni conflictos, hacia una mayor secularización. Si bien esta movilización femenina fue interpretada por la jerarquía eclesiástica siempre en términos de subordinación y nunca de liderazgo, la presencia pública de algunas mujeres católicas en defensa de su religión generó bastante malestar entre aquellos sectores del liberalismo preocupados no solo por el cuestionamiento del orden de género imperante sino también por la relevancia pública de un asunto como la religión que, en teoría, debía quedar limitado a la esfera privada.

Por tanto, si en el mundo católico en general y en España en particular el catolicismo se feminizó, lo fue mucho más como consecuencia de la asociación discursiva entre religión y feminidad que por una mayor práctica religiosa de las mujeres. Como se ha señalado, es bastante discutible afirmar que la práctica religiosa femenina creciera ostensiblemente en el siglo XIX en relación a las centurias anteriores y que además lo hiciera a todos los niveles —incluyendo el mundo del asociacionismo, de la prensa y de los partidos políticos—. Por otro lado, a través de esta feminización discursiva del catolicismo se puede explicar la progresiva aceptación por parte de la jerarquía de una forma de vida religiosa, la congregación femenina de vida activa, que ya estaba presente desde el siglo XVII y que, desde luego, desempeñó un papel fundamental en la participación católica en el devenir de una sociedad en constante proceso de cambio. Finalmente, no se puede olvidar que la conformación de una piedad más sentimental y emotiva, representada fundamentalmente por las apariciones marianas, no debe interpretarse como un elemento anacrónico sino como una expresión más de la estrategia del sector hegemónico del catolicismo por acrecentar el poder papal. La adopción por

[45] VENTURA, *La mujer católica*, pp. 561-562.

parte de la Iglesia católica de una feminidad simbólica, caracterizada por su naturaleza santa e inmaculada y por la ausencia de manchas y defectos, fue explotada en el XIX, siglo de hegemonía de la maternidad, para remarcar la influencia eclesiástica sobre todos los fieles. Además, el hecho de estar casada simbólicamente con Cristo, esto es, con Dios, se convirtió en un poderoso elemento de legitimación en tiempos de crisis. Así pues, también en lo que respecta al género, podemos hablar de una paradoja católica ante la modernidad.

Sobre los autores y autoras

Pedro Rújula es profesor titular de Historia Contemporánea de la Universidad de Zaragoza. Sus investigaciones se han dirigido a estudiar los fenómenos políticos, sociales y culturales en los orígenes del mundo contemporáneo. Es autor de numerosos artículos y de algunos libros, como *Contrarrevolución (1820-1840)* (1998) o *Constitución o Muerte (1820-1823)* (2000), y ha coordinado, con Jordi Canal, *Guerra de Ideas. Política y cultura durante la Guerra de la Independencia* (2012) y, con Gonzalo Butrón, *Los Sitios en la Guerra de la Independencia: la lucha en las ciudades* (2013). Ha coordinado monográficos en revistas como *Ayer* (2014) o *Pasado y Memoria* (2014). También ha realizado la edición y los estudios introductorios de obras de Antonio Pirala (2005), Faustino Casamayor (2008), Louis-François Lejeune (2009 y 2015), Louis-Gabriel Suchet (2012) o von Rahden (2013) entre otros. Ha sido profesor invitado en varias universidades europeas, IP de proyectos de investigación nacionales y miembro de diversos comités científicos. Actualmente dirige la editorial Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Javier Ramón Solans es investigador postdoctoral en el marco del proyecto C2-26 «Ultramontanismo como un fenómeno transnacional y transatlántico, 1819-1918» del clúster de excelencia «Religión y política» de la Universidad de Münster. Doctor por la Universidad de Zaragoza y Paris 8 en marzo de 2012 con una tesis publicada en Prensas de la Universidad de Zaragoza con el título *La Virgen del Pilar dice… Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea* (2014). Ha realizado estancias de investigación en la EHESS, Universidad de París I, Universidad de París 8 y New York University. Ha coordinador junto con Roberto Di Stefano el libro *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America* (2016). Su investigación se ha centrado en las intensas y poliédricas relaciones entre religión y política en época contemporánea, con especial atención a las devociones marianas y la difusión del ultramontanismo.

Ivana Frasquet es profesora titular del Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Valencia y doctora por la Universitat Jaume I de Castellón. Ha realizado estancias numerosos centros de investigación americanos. Ha sido secretaria de la Revista *Tiempos de América* y miembro del Centro de Investigaciones de América Latina de la

Universidad Jaume I (CIAL-Unidad Asociada CSIC) entre el 2001 y el 2010. Entre sus publicaciones se encuentran *Sociabilidad, cultura y ocio en la Valencia revolucionaria, 1834-1843,* (2002), *Las caras del águila. Del liberalismo gaditano a la república federal mexicana, 1820-1824* (2008) y como editora *Bastillas, cetros y blasones. La independencia de Iberoamérica* (2006), *Los colores de las independencias iberoamericanas. Liberalismo, etnia, raza* (2009) y *De las independencias iberoamericanas a los estados nacionales (1810-1850). 200 años de historia* (2009). En coautoría ha publicado *Las independencias en América* (2009) y *Tiempos de Revolución. Comprender las independencias iberoamericanas* (2013). Sus líneas de investigación se centran en el estudio histórico del liberalismo en la primera mitad del siglo XIX en México y España, así como la construcción de ambos Estados nacionales en esta época.

Silvia Sonetti es investigadora en la Universidad de Salerno. Doctora en dicha universidad con una tesis sobre el ultimo rey de Nápoles, Francisco II. Sus trabajos se han centrado en la guerra civil en el Mezzogiorno durante la crisis de la unificación, con especial atención a la caída de la monarquía borbónica. Desde 2009 colabora con la Cátedra de Historia Contemporánea de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Salerno en tareas de organización y coordinación de seminarios, conferencias, presentaciones, exposiciones y otras actividades culturales. Entre sus trabajos sobre el Mezzogiorno italiano se puede destacar: «Carlo e Filippo Pisacane. Un "conflitto civile privato" nel Mezzogiorno borbonico» publicado en la revista *Meridiana* (2014) y la edición junto con Carmine Pinto y E.M. Piscane de *Lettere al fratello borbonico, 1847-1855* (2015).

Jean-Philippe Luis ha sido miembro de la Casa de Velázquez y es en la actualidad catedrático de Historia Contemporánea en la Universidad de Clermont-Auvergne y director de la Maison des Sciences de l'Homme de Clermont (USR CNRS 3550). Trabaja fundamentalmente sobre España y su imperio durante la etapa final del Antiguo Régimen y los orígenes de la Época Contemporánea (1790-1840) en una perspectiva europea y, en particular, en torno a temas como la politización, las restauraciones de Fernando VII, las élites y la administración del Estado. Ha sido coordinador o miembro de varios proyectos de investigaciones. Es autor, co-autor o editor de diez libros en particular de *L'utopie réactionnaire. Épuration et modernisation de l'État dans l'Espagne de la fin de l'Ancien Régime* (2002), *Alejandro Aguado, un génie des affaires* (2009), *L'État dans ses colonies. Les administrateurs de l'empire espagnol au XIX^e siècle* (2015). Ha coordinado monográficos en las revistas *Mélanges de la Casa de Velázquez* (2005), *Siècles* (2005 y 2016) y es también autor de más de 60 artículos en libros colectivos o en diferentes revistas como *Ayer* o *Jerónimo Zurita*.

Álvaro París Martín es doctor en Historia Moderna por la Universidad Autónoma de Madrid, con una tesis titulada «Se susurra en los barrios bajos: policía, opinión y política popular en Madrid: 1825-1827». Actualmente es investigador postdoctoral en la Maison des Sciences de l'Homme de la Université Clermont-Auvergne, donde desarrolla una investigación interdisciplinar sobre la contrarrevolución urbana y el apoyo popular a la extrema derecha en Europa. Su trabajo aborda la politización contrarrevolucionaria de las clases populares, estableciendo una comparación entra Madrid y otras ciudades del sur de Europa como Nápoles y Toulouse. Además, investiga la sociabilidad y la circulación de información en los espacios urbanos, así

como la historia de la policía y los alcaldes de barrio. Forma parte del Grupo Taller de Historia Social de la Universidad Autónoma de Madrid http://historiasocial.org/

JAVIER ESTEBAN es doctor en Historia por la Universidad del País Vasco. Su tesis se ha centrado en la historia socio-cultural y comunicativa, más concretamente en analizar diferentes *discursos civilizadores* que se desprenden de textos impresos en euskera (1767-1833). Ha compaginado y completado este estudio con prácticas docentes y estancias de formación en la Universidad Complutense de Madrid y en la Universidad de Cambridge.

ANDONI ARTOLA es doctor en Historia por la Universidad del País Vasco (2012). Ha sido investigador posdoctoral en el Centre d'Histoire «Espaces et Cultures» de la Universidad Blaise Pascal de Clermont-Ferrand (2013-2015) e ingeniero de estudios en el Centre National de la Recherche Scientifique (2015). Es autor de *De Madrid a Roma. La fidelidad del episcopado en España (1766-1834)* (2013). Ha publicado los resultados de su trabajo en diversas obras colectivas y en revistas como *Historia Social* (2010), *Hispania Sacra* (2013) o *Investigaciones Históricas* (2014), entre otras. En la actualidad desarrolla su investigación sobre la génesis y el desarrollo de la contrarrevolución, con especial referencia a las rupturas sociales y políticas que a nivel local se produjeron en las comunidades rurales y urbanas del País Vasco desde la guerra contra la Convención hasta la Primera Guerra Carlista.

KOLDO ULIBARRI es doctor en Filología Vasca por la Universidad del País Vasco. Su tesis, *Dotrinazko Sermoitegia: galduriko hizkerak eta dialektologia historikoa*, fue leída en 2015. Su investigación se ha centrado en el estudio y la edición de textos importantes por diferentes motivos para la historia del euskara. Suya es la última edición y estudio pormenorizado de la doctrina del s. XVII conocida como *Viva Jesús*, en la cual propone una nueva datación gracias a la bibliografía material. Del mismo modo, a él se debe el descubrimiento y la edición de la *Canción en lengua vizcaína* que se publicó en Sevilla en 1619. Además de estos trabajos, también ha editado y puesto en valor los pequeños textos de finales del s. XVI debidos al ayalés Francisco de Mendieta, y los textos que se consideraban perdidos o que no se conocían del escritor J. P. Ulibarri. Es actualmente profesor de Textos Vascos en el departamento de Lingüística y Estudios Vascos de la Facultad de Letras de la UPV/EHU.

GREGORIO ALONSO enseña historia de España y de América Latina en la Universidad de Leeds. Es autor de *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España, 1793-1874* (2014); y autor y coeditor de *The Politics and the Memory of Democratic Transition: The Spanish Model.* (2011) con Diego Muro; y de *Londres y el Liberalismo Hispánico* (2011) con Daniel Muñoz-Sempere. Sus intereses como investigador abarcan los conflictos político-religiosos y la transferencia de ideas en el mundo ibérico- atlántico en la edad contemporánea. En la actualidad trabaja en una monografía en la que estudia las actividades y las redes establecidas en Europa por los líderes de las independencias latinoamericanas en el proceso de crisis y descomposición del imperio español a principios del siglo XIX.

ALEXANDRE DUPONT es doctor de historia contemporánea de la Universidad París-1 y de la Universidad de Zaragoza, con una tesis titulada: «Une Internationale blanche. Les légitimistes

français au secours du carlisme, 1868-1883» (2015) en la que analizaba el apoyo del internacionalismo contrarrevolucionario a la causa carlista durante la Segunda Guerra carlista (1872-1876). Empezó su carrera académica en la École Normale Supérieure de París, siendo después estudiante de máster en la EHESS y miembro científico de la Casa de Velázquez. En la actualidad es profesor asistente en el Institut d'Études Politiques d'Aix-en-Provence y desarrolla un proyecto de investigación sobre la frontera franco-española como espacio específico de lo político.

Carmine Pinto es profesor de la Universidad de Salerno, titular de las cátedras de Historia Contemporánea, Historia de las Instituciones e Historia del siglo xix. Ha publicado libros y artículos en revistas italianas e internacionales. Ha sido profesor invitado en varias universidades europeas y americanas. Se ocupa de la historia de historia política y militar. Sus líneas de investigación se centran en los conflictos el Mediterráneo y de América Latina en el siglo xix, en la guerra, en la formación del Estado-nación y los fenómenos contrarrevolucionarios en el siglo xix italiano, y en los sistemas políticos del siglo xx.

Carolina Armenteros es especialista de la historia intelectual europea de los siglos xviii y xix. Ha sido profesora en las universidades de Cambridge y Groningen, en la Sorbonne Nouvelle y en la Universidad Americana de París. Actualmente es investigadora en la Pontificia Universidad Católica y el Instituto Global de Altos Estudios en Ciencias Sociales de Santo Domingo. Es la autora de *La idea francesa de la historia: Joseph de Maistre y sus herederos, 1793-1854*, que aparecerá próximamente en Prensas de la Universidad de Zaragoza. También ha coeditado tres colecciones de ensayos sobre Maistre y un volumen sobre el legado de la Revolución francesa. Sus artículos tratan del pensamiento político —con un énfasis especial sobre Rousseau y el conservadurismo primitivo— de la filosofía de la historia, de la historia de la religión y de los roles sociopolíticos de género.

Gonzalo Capellán de Miguel, doctor, con premio extraordinario, en Historia Moderna y Contemporánea. Ha sido profesor de Historia de las Ideas Políticas y los Movimientos Sociales en la Universidad del País Vasco, Investigador Ramón y Cajal y Profesor Titular de Historia Contemporánea en la Universidad de Cantabria, donde ha sido Vicerrector de Organización y Planificación y Vicerrector del Campus de Excelencia Internacional. Desde 2011 es Profesor Titular (y acreditado como Catedrático) en Historia Contemporánea en el Departamento de Humanidades en la Universidad de La Rioja. Sus investigaciones actuales se centran en la historia del pensamiento político y los conceptos, ámbito en el que ha editado *Opinión pública. Historia y Presente* (2008); junto con Javier Fernández Sebastián, *Conceptos políticos, historia y tiempo*, (2013) y el capítulo sobre la democracia en España, 1780-1870, en Joanna Innes y Mark Phil, *Re-imaging Democracy in the Mediterranean* (en prensa).

Fernando Durán López es doctor en Filología Hispánica y profesor de Literatura Española desde 1997 en la Universidad de Cádiz. Sus investigaciones se han centrado en la autobiografía española y en la literatura política, el periodismo y la vida intelectual en España en los siglos xviii y xix, con particular énfasis en la publicística y la opinión pública en las Cortes de Cádiz. Es codirector de *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*. Entre sus libros destacan: (ed.) M. J. Quintana, *Memoria del Cádiz de las Cortes* (1996); (ed.) *Crónicas de Cortes del Semanario*

Patriótico (1810-1812) (2003); *José María Blanco White o la conciencia errante* (2005); (ed., con M. Cantos y A. Romero) *La guerra de pluma. Estudios sobre la prensa de Cádiz en el tiempo de las Cortes* (2006-2008, 3 vols.); (ed.) *El Patriota en las Cortes (Cádiz, diciembre de 1810 a marzo de 1811)* (2012); (ed., con E. Larriba) *El nacimiento de la libertad de imprenta. Antecedentes, promulgación y consecuencias del decreto del 10 de noviembre de 1810* (2012); *Versiones de un exilio. Los traductores españoles de la Casa Ackermann (Londres, 1823-1830)* (2015).

Marie Salgues es profesora titular en la Universidad de París 8 y desarrolla su investigación en el CREC, un grupo de París 3 especializado en la España contemporánea. Sus trabajos se centran en el tema de las identidades en la España del siglo xix, desde tres enfoques principales: el teatro patriótico como expresión del nacionalismo; la imagen y el poder de la aristocracia; la traducción como vehículo de culturas e identidades. Ha publicado varios artículos sobre estos temas y una monografía en Prensas de la Universidad de Zaragoza: *Teatro patriótico y nacionalismo en España: 1859-1900* (2010). Como traductora, se ha especializado en temas históricos.

Gonzalo Butrón Prida es profesor titular de Historia Contemporánea en la Universidad de Cádiz. Su línea principal de investigación ha sido la transición española al liberalismo y su carácter trasnacional. Ha participado en distintos proyectos de investigación nacionales e internacionales y ha sido academic visitor tanto con la Faculty of History (2015), como en el Latin American Center (2017) en sendas estancias en la Universidad de Oxford dentro del programa Salvador de Madariaga. Ha publicado distintos trabajos sobre la Guerra de la Independencia, el impacto europeo de la revolución española y la ocupación francesa de España entre 1823 y 1828, ha participado en varios volúmenes colectivos y ha publicado artículos en revistas como, entre otras, *Ayer* (2001), *Spagna Contemporanea* (2004), *Mélanges de la Casa de Velázquez* (2008), *Historia Constitucional* (2012) e *Historia Contemporánea* (2016).

Antonino De Francesco es director del Departamento de Estudios Históricos de la Universidad de Milán, dónde enseña Historia Moderna. Ha dedicado muchos estudios a la revolución democrática, con especial atención a Francia e Italia, al tema de los nexos políticos entre Europa y América y a los orígenes culturales de la nacionalidad. Entre sus libros más recientes *L'Italia di Bonaparte. Politica, statualità e nazione nell'Italia tra due rivoluzioni, 1796-1821* (2011); *La palla al piede. Una storia del pregiudizio antimeridionale* (2012); *The Antiquity of the Italian Nation. The Cultural Origins of a Political Myth in Modern Italy, 1796-1943* (2013); y *Storie dell'Italia rivoluzionaria e napoleonica* (2016). Ha editado con M. Albertone, *Rethinking the Atlantic World* (2009); con P. Serna e J. Miller, *Republics at War* (2013), con L. Mascilli Migliorini e R. Nocera, *Entre Mediterráneo y Atlántico. Circulaciones, conexiones y miradas, 1756-1867* (2014). Su último trabajo es la edición de *In Search of Pre-Classical Antiquity: Rediscovering Ancient Peoples in Mediterranean Europe (19th-20th century)* (2017).

Antonio Calvo Maturana es doctor en Historia por la Universidad Complutense de Madrid y profesor contratado doctor del departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Málaga. Especializado en la Historia Cultural de la España de la Crisis del Antiguo Régimen, es autor de cuatro libros (entre ellos: *«Aquel que manda las conciencias…»: Iglesia y adoctrinamiento político en la Monarquía Hispánica preconstitucional (1780-1808)*

(2011); y *«Cuando manden los que obedecen»: la clase política e intelectual de la España preliberal*, *1780-1808* (2013) y más de medio centenar de publicaciones y ponencias nacionales e internacionales. Ha trabajado o realizado estancias en centros europeos como la EHESS, el Instituto Max-Planck (Frankfurt) y las Universidades de Múnich, Liverpool, Maynooth y Alicante. En el año 2012 ganó el IX Premio Iberoamericano de Ciencias Sociales «Cortes de Cádiz».

Daniele Menozzi es catedrático de Historia contemporánea en la Scuola Normale Superiore de Pisa, dónde coordina el proyecto de investigación *History, Historians and Political Cultures in United Italy (1859-1968)*. También dirige el Centro Archivístico y los *Annali della Classe di Lettere e Filosofia*. Es miembro de comités científicos de diversas instituciones académicas (Istituto dell'Enciclopedia italiana-Treccani; Fondazione Romolo Murri) y de diversas revistas (*Modernism. Rivista di storia del riformismo religioso in età contemporanea*; *Mondo contemporaneo*; *Humanitas*). Es coordinador de la *Rivista di storia del cristianesimo*. Ha publicado numerosos trabajos sobre la relación entre Iglesia y sociedad de la Revolución francesa a nuestros días. Entre sus más recientes trabajos se pueden destacar: *Chiesa e diritti umani. Tra legge naturale e modernità politica* (2012); *«Giudaica perfidia». Un stereotipo antisemita fra liturgia e storia* (2014); *I papi e il moderno. Una lettura del cattolicesimo contemporaneo* (2016).

Roberto Di Stefano es licenciado en Historia por la Universidad de Buenos Aires (1991) y Doctor en Historia Religiosa por la Universidad de Bolonia (1998). Actualmente ejerce como investigador independiente del Conicet y profesor titular de la Universidad Nacional de La Pampa. Es autor de *Historia de la Iglesia argentina. De la conquista a fines del siglo xx*, escrita en coautoría con Loris Zanatta (2000; 2.ª edición 2009), *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista* (2004) y *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos* (2010). Ha coordinado numerosas obras colectivas, entre las que destacan *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano* (2014), *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos xix y xx)* (2016), ambos en colaboración con José Zanca, y *Marian Devotions, Political Mobilization and Nationalism in Europe and America* (2016), junto con Francisco Javier Ramón Solans.

Raúl Mínguez Blasco es doctor en Historia Contemporánea por la Universitat de València. Su tesis doctoral, galardonada en 2015 por la Asociación de Historia Contemporánea con el Premio Miguel Artola, fue publicada al año siguiente por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales con el título *Evas, Marías y Magdalenas. Género y modernidad católica en la España liberal (1833-1874)*. Ha publicado también varios trabajos sobre religión y educación en los siglos xix y xx con una perspectiva de género en revistas especializadas como *Ayer, Arenal, Educació i Història, Amnis, Historia Contemporánea*, *Hispania Sacra* y *Feminismo/s* además de participar en varios congresos de carácter nacional e internacional. Actualmente, Raúl Mínguez es investigador posdoctoral en la Universidad del País Vasco (UPV/EHU) y forma parte del grupo de investigación *La experiencia de la sociedad moderna en España: Emociones, relaciones de género y subjetividades (siglos xix y xx)*.